Die

Wirkungen des Bußsakramentes

nach der Lehre des

hl. Thomas von Aquin.

Die

Wirkungen des Bußsakramentes

nach der Lehre des

hl. Thomas von Aquin.

Mit Rücksichtnahme
auf die Anschauungen anderer Scholastiker
dargestellt von

Michael Buchberger,
Stipendiat und Präfekt im erzb. Klerikalseminar
zu Freising.

Gekrönte Preisschrift.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

ALMA COLLEGE
236.4
LIBRARY
B 852
Alma, California

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Motto:

In poenitentiae sacramento operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis, qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati.

S. Thomas, S. theol. III, q. 84, a. 5 c.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 6. Septembris 1901.

Ex mandato

† **Fridericus J. Knecht**, ep. aux.

Alle Rechte vorbehalten.

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit wurde vom Verfasser im Jahre 1898 bei der hochw. theologischen Fakultät der Kgl. Ludwig-Maximilians-Universität zu München als Versuch einer Lösung der für dieses Jahr gestellten Preisaufgabe eingereicht und von der genannten Fakultät einstimmig mit dem Preise gekrönt. Der nächste und eigentlichste Zweck derselben war nicht so sehr eine Aufzählung und Zusammenstellung der Wirkungen des heiligen Bußsakramentes als vielmehr der Nachweis, daß die dem Bußsakramente allgemein zugeschriebenen Wirkungen nach der Lehre des hl. Thomas thatsächlich sakramental, d. h. ex opere operato hervorgebracht sind. Es sollte gezeigt werden, daß der englische Lehrer nicht jenen Scholastikern beizuzählen ist, welche die Rechtfertigung, insbesondere die Verleihung der Rechtfertigungsgnade, auch beim Gebrauche des Bußsakramentes auf Rechnung des opus operantis bringen und in dem Sinne Kontritionisten sind, daß sie nicht bloß eine contritio vom Pönitenten verlangen, sondern dieselbe auch, mit Ausschluß eines sakramentlichen opus operatum, als eigentliche und alleinige Ursache der Sündenvergebung betrachten.

Zur Erreichung dieses Zweckes erschien eine historische Behandlungsweise, eine Hereinziehung der verschiedenen An-

schauungen in diesem Punkte nicht bloß angezeigt, sondern notwendig. Daraus wird sich die Anlage der Arbeit erklären. Vielleicht hat der Verfasser neben seinem Hauptzwecke auch das erreicht, daß manche Folgerungen, die aus den diesbezüglichen Anschauungen einzelner Scholastiker zu Gunsten der protestantischen Rechtfertigungslehre gezogen wurden, sich als unberechtigt erweisen.

Es sei mir hier gestattet, meinen verehrten Lehrern, insbesondere den hochw. Herren Professoren Dr. Leonhard Atzberger, Dr. Alois v. Schmid und Dr. Andreas Schmid für ihr wohlwollendes Entgegenkommen den geziemendsten Dank auszusprechen. Vielen Dank zolle ich auch dem Kgl. Georgianum, dessen reiche Bibliothek mir große Dienste leistete; für die viele Mühe, die dabei der Bibliothekar, Hochw. Herr Subregens Dr. Franz X. Leitner, auf sich nahm, sei auch ihm der verbindlichste Dank ausgedrückt.

Freising, im August 1901.

M. Buchberger.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort v

Einleitung.

§ 1. Titel und Abfassungszeit der einschlägigen Werke des hl. Thomas 1
§ 2. Geschichtliches und Orientierendes 7
§ 3. Die Schwierigkeiten und ihre vorzüglichsten Quellen . . . 15
§ 4. Anschauungen über die Wirkungen des Bußsakramentes vor und zu der Zeit des hl. Thomas 25

Erster Teil.

Irrige Ansichten über die Lehre des hl. Thomas und Kritik derselben.

§ 5. Stellung des hl. Thomas zu den Anschauungen Alexanders von Hales und Bonaventuras.
Die Auffassung des Morinus und Kritik derselben . . 62
§ 6. Stellung des hl. Thomas zu den Anschauungen des Lombarden.
Verschiedene Ansichten hierüber und Kritik derselben.
I. Ansichten 92
II. Kritik dieser Ansichten 114

Zweiter Teil.

Positive Bestimmung der Lehre des hl. Thomas.

§ 7. Die Gnade (gratia prima) als prinzipale Wirkung des Bußsakramentes 124
§ 8. Gnade und Seelenschmuck (ornatus animae) 150
§ 9. Gnade und Kontrition 181
§ 10. Die Nachlassung der Sünden und die Beseitigung der Sündenfolgen 195

Einleitung.

§ 1.

Titel und Abfassungszeit der einschlägigen Werke des hl. Thomas.

Nach ziemlich allgemeiner Annahme ist sich der hl. Thomas in seinen Anschauungen über die Wirkungen des hl. Sakramentes der Buße nicht immer gleich geblieben, hat vielmehr in mancher Hinsicht zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Schriften auch Verschiedenes gelehrt. Insbesondere ist es die hier sehr bedeutsame Frage nach den Eigenschaften der für den heilsamen Empfang des Bußsakramentes notwendigen Reue, die in den Jugendschriften des Heiligen anders gelöst sein soll als in seinen späteren, reiferen Werken. Dort noch ganz auf dem Standpunkte und unter dem Einflusse des Sentenzenmeisters, soll er hier sich frei und selbständig gemacht und aufgehört haben, sich pietätsvoll auch irrigen Meinungen des Lombarden anzubequemen und anzuschließen. Wegen seiner — von der Pietät diktierten — Abhängigkeit fänden sich in seinen früheren Schriften mehr die Anschauungen anderer als die eigenen. Wolle man daher in vorwürfiger Frage die wahre und eigentliche Lehre des hl. Thomas kennen lernen, so habe man sich an die späteren Werke desselben zu wenden und zu halten. So die Ansicht mancher Autoren, die, zum Zwecke der Prüfung, eine Angabe der einschlägigen Werke des englischen Lehrers zugleich mit Angabe ihrer Abfassungszeit notwendig macht[1].

[1] Die Bestimmung der Abfassungszeit stützt sich auf die der neuen römischen Gesamtausgabe (ed. Leonina) der Werke des hl. Thomas

Unter den theologischen Werken des englischen Lehrers ist der Zeit nach das erste der (1.) Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus[1]. Die Ausarbeitung desselben wurde vom Autor vielleicht schon während seines Aufenthaltes zu Köln (1248—1252) begonnen[2], jedenfalls aber zu Paris in den Jahren 1252—1256 (1257) zu Ende geführt. Dieser Zeit gehören auch an die Abhandlungen über das Gebet des Herrn (Expositio devotissima orationis dominicae[3]), die Artikel des Glaubens und die Sakramente der Kirche (De articulis fidei et ecclesiae sacramentis), die Gebote des Dekalogs[4]. Nachdem Thomas im Jahre 1257 den Doktorgrad erlangt hatte, verfaßte er im Jahre 1258, als regens primarius dazu veranlaßt, wenigstens die ersten sechs Quaestiones quodlibetales, während die fünf letzten derselben nicht in Paris, sondern in Italien und daher jedenfalls nach dem Jahre 1260 abgefaßt sind[5]. Wenn diese Quästionen im allgemeinen auch nicht „geeignet sind, die weitere wissenschaftliche Entwicklung ihres Verfassers nach Abfassung des Kommentars zu den Sentenzen zu veranschaulichen“[6], so geben sie doch über seine damalige Stellung

---

vorausgeschickten Angabe des Dominikaners de Rubeis in seiner Schrift: Dissertationes criticae et apolog. de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aq.; ferner auf K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino I, und auf die Biographie des Heiligen von Touron.

[1] *de Rubeis* l. c. diss. X, ed. Leonina t. I, p. CLXIII. CLXV. CLXVI, et diss. XI, c. 2. Werner a. a. O. I, 111. 175. 875. *Touron*, La vie de St. Thomas d'Aquin I, 115 (ital. Übers., Venedig 1753).

[2] Werner a. a. O. S. 111. de Rubeis dagegen giebt das Jahr 1253 an (l. c. diss. XI, c. 2).

[3] Opusc. 7. Dieses wird nicht erwähnt von Ptolemäus de Lucca († 1327), wohl aber von Bernardus Guidonis († 1337). Vgl. *de Rubeis* l. c. Werner a. a. O. S. 787.

[4] *de Rubeis* l. c. diss. VIII, p. CXXX sq. Werner a. a. O. S. 123 f. *Touron* l. c. p. 143.

[5] *de Rubeis* l. c. diss. XI, p. CLXXIV. CLXXIX. Werner a. a. O. S. 216. 359. *Touron* l. c. p. 177.

[6] Werner a. a. O. S. 359.

zur vorwürfigen Frage belangreiche Aufschlüsse. Gleichfalls in das Jahr 1258 fällt die Abfassung des unvollendet gebliebenen Kommentars zum Evangelium nach Matthäus. Derselbe wurde nach den Vorträgen des hl. Thomas von Peter de Andria und einem andern Schüler niedergeschrieben, vom Heiligen selbst aber durchgesehen und verbessert und gehört deshalb zu jenen Werken, die man als opera reportata bezeichnet[1].

Eine Periode reichen schriftstellerischen Schaffens auf dem Gebiete der Theologie waren die nun folgenden Jahre. Es entstanden während derselben die Quaestiones disputatae de veritate[2] (1257—1260), die Auslegung der Paulinischen Briefe, zum Teil vom hl. Thomas selbst, zum Teil von seinem Freunde Reginald von Piperno aufgezeichnet[3], das Compendium theologiae[4], welches jedoch, da es ein Torso blieb, unsere Frage nicht behandelt. Nach dem Jahre 1261 wurde auf Wunsch Urbans IV. die Ausarbeitung der Catena aurea in Angriff genommen[5], und ebenso entstand noch während des Pontifikates Urbans auf Anregung des hl. Raymund von Pennaforte die Summa contra gentiles[6].

Einige Zeit, etwa zwei bis drei Jahre, später gab eine

---

[1] *de Rubeis* l. c. diss. IV, p. XCV. Werner a. a. O. S. 233 f.

[2] *de Rubeis* l. c. diss. XI, c. 1 et 2, p. CLXXIV. Werner a. a. O. S. 216. 360. 387. *Touron* l. c. p. 177.

[3] *de Rubeis* l. c. diss. VI, p. CLXIII sqq. Werner a. a. O. S. 217. 274 ff.

[4] *Fr. Abert*, S. Thomae Aq. compendium theologiae p. 18. *de Rubeis* l. c. diss. XVII, c. 4, p. CCXXVII. Werner a. a. O. S. 216. 217. 387 ff. *Touron* l. c. p. 177. — Das mit den Worten „Theologicae veritatis“ beginnende Compendium theologiae ist unecht.

[5] Vollendet wahrscheinlich erst nach 1264. Vgl. *de Rubeis* l. c. diss. V, p. CIII. Werner a. a. O. S. 217. 219 ff.

[6] Abfassungszeit 1261—1264. Vgl. *de Rubeis* l. c. diss. XII, p. CLXXXI. Werner a. a. O. S. 217. 402. 403 ff. *Touron* l. c. p. 180.

von einem unbekannten Autor stammende, gegen den Gebrauch und die Berechtigung der indikativen Absolutionsform gerichtete Schrift, die der Ordensvorstand Johann von Vercelli dem hl. Thomas zur Begutachtung übersandte, Anlaß zur Abfassung des Opusculum de forma absolutionis[1]. Dieses schon in die letzte Lebens- und Wirkensperiode des Aquinaten fallende und seiner theologischen Summe der Zeit nach sehr nahestehende Schriftchen bildet zu der in derselben unvollendet gebliebenen Lehre vom Bußsakramente in gewisser Hinsicht eine Ergänzung und in mancher Beziehung gleichsam eine Art Kommentar und ist um so wichtiger, als der polemisch-kritische Standpunkt, den der hl. Thomas daselbst einnimmt, seine eigenen Anschauungen um so schärfer und unzweideutiger hervortreten läßt. Ungefähr in dieselbe Zeit wie das Opusculum de forma absolutionis wird auch der Kommentar zum Evangelium nach Johannes zu verlegen sein[2]; nicht viel später, um das Jahr 1270, erschienen in Paris die Quaestiones disputatae de anima, de potentia und de malo[3].

Den Abschluß und die Krone der schriftstellerischen Thätigkeit des englischen Lehrers bildet die Summa theologiae[4].

[1] Opusc. 22, nach einigen Ausgaben opusc. 18 oder 5. Der Adressat desselben, Johann von Vercelli, war Ordensgeneral von 1264 bis 1284. Vgl. *de Rubeis* l. c. diss. XVIII, c. 2, p. CCXXXI (hier auch Notizen über die Geschichte der Absolutionsform). Werner a. a. O. S. 511. 587 ff.

[2] Jedenfalls nach 1261, nach Echard und de Rubeis in die Jahre 1269–1271. Ein Teil dieses Kommentars gehört zu den opera reportata. Vgl. *de Rubeis* l. c. diss. IV, c. 4. p. c. Werner a. a. O. S. 223. 231 ff.

[3] *de Rubeis* l. c. diss. XI, c. 1, und Werner a. a. O. S. 513.

[4] Nach Ptolemäus de Lucca (Hist. eccl. l. 22, c. 39; l. 23, c. 11) fällt die Abfassung des 1. und 2. Teiles in das Pontifikat Klemens' IV. (1265–1268) und in die darauffolgende Sedisvakanz (1268–1271), die des 3. Teiles in das Pontifikat Gregors X. Vgl. *de Rubeis* l. c. diss. XIII, c. 7. Werner a. a. O. S. 511. 801. 819 ff. Von

Sie beschäftigte ihren Autor fast das ganze letzte Dezennium seines Lebens. Der erste Teil derselben erschien im Jahre 1267 zu Bologna; den zweiten Teil verfaßte Thomas während seines letzten Aufenthaltes in Paris 1269—1271 und übergab ihn, nach Italien zurückgekehrt, gleichfalls zu Bologna im Jahre 1271 der Öffentlichkeit; die Ausarbeitung des dritten Teiles endlich begann er zu Rom im Jahre 1272 und führte ihn zu Neapel, wo er seine Lehrthätigkeit abschloß, noch fort bis zur Lehre vom Bußsakramente. Mit der Lehre von den Teilen des Bußsakramentes im allgemeinen bricht das Werk ab[1]; der Tod hinderte den Verfasser an der Fortsetzung und Vollendung desselben. Ein späterer Theologe, wahrscheinlich Heinrich von Gorrichem[2], ergänzte den fehlenden Teil durch Anfügung eines fast wortgetreuen Auszuges aus dem Sentenzenkommentar. Diese Ergänzung ist bekannt unter dem Namen Supplementum und beginnt mit der Lehre von den Teilen des Bußsakramentes im besondern. Es enthält, weil aus dem Sentenzenkommentar entnommen, die Anschauungen des jüngeren Thomas.

Da der Sentenzenkommentar unter den hier in Betracht kommenden Werken der Zeit nach das erste ist, und da derselbe überdies die Lehre des Lombarden zur Grundlage hat, so wird er jedenfalls als Hauptrepräsentant der früheren Lehre des hl. Thomas gelten müssen. Hat derselbe also wirklich in seinen jüngeren Jahren die Frage nach den Wirkungen des Bußsakramentes im Sinne des Lombarden oder, nach anderer Meinung, im Sinne Alexanders von Hales und Bonaventuras gelöst, so wird sich naturgemäß der Be-

---

dem unbegründeten Zweifel Launois an der Echtheit der Summa theol. überhaupt, Peters de Alva an der Echtheit des dritten Teiles derselben wurde natürlich nicht Notiz genommen. Vgl. *de Rubeis* l. c. c. 1. 4. Werner a. a. O. S. 879. 880.

[1] S. theol. III. q. 90.

[2] Auch Albertus de Brixia und Petrus de Alvernia werden angegeben. Vgl. *de Rubeis* l. c. c. 6. Werner a. a. O. S. 820. 821.

weis dafür am ehesten aus dem Sentenzenkommentar erbringen lassen. Zum wenigsten darf dieses Werk nicht offenkundige und direkte Widersprüche gegen jene Annahme enthalten. Es scheint dies hier betont werden zu müssen, weil zur Erhartung der verschiedenen Ansichten oft lediglich einzelne dem Zusammenhange entrissene Stellen dienen müssen, die in ihrer Isolierung allerdings oft sehr beweiskräftig erscheinen. Solchen Stellen lassen sich aber gar oft aus demselben oder irgend welchen gleichzeitigen Werken andere scheinbar direkt widersprechende gegenüberstellen, die dann auch wieder als Belege für entgegengesetzte Ansichten verwertet werden. Solange hier nicht alle diese Stellen auf befriedigende, ungezwungene Weise in Einklang gebracht werden können, muß der Beweis auf der einen wie auf der andern Seite als lückenhaft, unzureichend betrachtet werden. Als Hauptgrundsatz für die Feststellung der Lehre des hl. Thomas muß gelten: In ein und demselben sowie in gleichzeitigen Werken können nicht eklatante Widersprüche enthalten sein; nur eine widerspruchsfreie Auslegung wird auch einwandfrei sein können. Es gilt dies sowohl jenen gegenüber, die ohne hinreichende Gründe, oft ohne allen positiven Anhalt, dasjenige, was ihrer Auslegung Schwierigkeiten bereitet, als Wiedergabe fremder, vom hl. Thomas selbst nie adoptierter Ansichten erklären; es gilt aber auch jenen gegenüber, welchen der bloße Wortlaut mancher Stellen genügt, um die irrigen Anschauungen einiger anderer Scholastiker auch dem englischen Lehrer zu imputieren.

Eine so verschieden gedeutete und so viel kommentierte Lehre machte natürlich eine fleißige Rücksichnahme auf die Auslegungen wenigstens der angesehensten Kommentatoren notwendig; manche dieser Auslegungen konnten dabei freilich öfters nur angeführt, nicht angenommen werden. Schließlich enthalten eben doch die verschiedenen Schriften des Heiligen selbst die beste Auslegung: Divus Thomas sui interpres (Massoulié).

§ 2.

Geschichtliches und Orientierendes.

Die Frage nach den Wirkungen des Bußsakramentes — im Gegensatze zu bezw. im Vereine mit der bloßen Tugend der Buße — hat die scholastische Theologie von ihren ersten Anfängen an, ihre ganze Blütezeit hindurch, in ihrem Niedergange und bei ihrem Wiedererwachen vielfach beschäftigt und den Scharfsinn ihrer Vertreter in besonderem Maße in Anspruch genommen. Es ist dies gewissermaßen auch ganz natürlich; denn in dieser Frage konzentriert sich eine Menge schwieriger und, besonders in damaliger Zeit, vielerörterter und vielbestrittener Probleme. Hier vereinigen sich die Lehren über Sünde, Gnade und Rechtfertigung, begegnen sich die Anschauungen über Modus und Tragweite der sakramentlichen Wirksamkeit, über Ursache sowie Art und Weise der Hervorbringung der Gnade. Hier galt es vor allem, die Notwendigkeit der Zuwendung der Verdienste des Leidens Christi durch die objektive sakramentliche Handlung einerseits und das gleichzeitige unerläßliche Erfordernis subjektiver Mitwirkung anderseits ohne Beeinträchtigung des einen der beiden Faktoren in Einklang und Harmonie zu bringen; hier harrte die schwierige Aufgabe, das Kausalverhältnis zwischen den subjektiven Akten des Pönitenten und der objektiven Handlung des Priesters zu bestimmen und den scheinbaren Gegensatz oder auch Parallelismus zwischen opus operantis und opus operatum, zwischen Tugend und Sakrament der Buße, spekulativ zu vermitteln und in der Lehre und dem Nachweise der Einheit der Wirksamkeit und Ursächlichkeit, des innigen organisch-dynamischen Ineinandergreifens beider Faktoren zur Hervorbringung gemeinschaftlicher Wirkungen zu lösen und zu vereinen.

Dazu aber war vorerst die Lösung verschiedener Fragen aus verschiedenen Gebieten notwendig. Welches sind die durch die Buße aufzuhebenden Folgen der aktuellen Sünde? Welches

die Art und Weise sowie die Ursachen ihrer Beseitigung? Welches sind dabei die eigentlichen wirkenden Faktoren? Welche Aufgabe obliegt der subjektiven Thätigkeit des Ponitenten? In welchem Verhältnis stehen Reue, Beicht und Genugthuung untereinander und zur Absolution? Welche Wirksamkeit entfaltet das Sakrament, wie weit erstreckt sich dieselbe, und wie weit kann sie sich nicht erstrecken? Diese und ähnliche Fragen bargen die Quelle ebenso vieler Schwierigkeiten als bedeutender Meinungsverschiedenheiten. Am klarsten und unverhohlensten zeigen dies gewöhnlich die Erörterungen über das Kausalverhältnis zwischen der Reue einerseits, der Beicht und insbesondere der Absolution anderseits. „Mit dem ersten Bekanntwerden der scholastischen Theologie auf dem christlichen Erdkreise begann man über diese Frage aufs eifrigste zu disputieren. Damals, wie jetzt", sagt Morinus in bezug auf seine Zeit, „gingen die Lehrer der Kirche in verschiedene, ja entgegengesetzte Meinungen auseinander, und bis heute ist der Streit noch nicht entschieden."[1] Die hier zu Tage tretende Verschiedenheit der Anschauungen wurzelt zumeist in der Lehre von der sakramentlichen Kausalität, Dynamik und Tragweite ihrer Wirksamkeit.

Die Scheu vor einem Verstoß gegen das alte Axiom, daß Gott allein Gnade erteilt und Sünden vergiebt, liegt vielfach im Kampfe mit dem Bestreben, einem andern, ebenso unangefochtenen Axiom, demgemäß die neutestamentlichen Sakramente Ursachen der Gnade sind, gerecht zu werden. Manche, namentlich der früheren Scholastiker sahen hierin zwei unvereinbare Gegensätze, und um nicht einem ausschließlich göttlichen Vorrecht derogieren zu müssen, sprachen sie dem Sakramente der Buße, speziell dem objektiven Faktor desselben, der priesterlichen Absolution, jede Ursächlichkeit in Bezug auf Gnadenerteilung und Sündentilgung ab. Von selbst verschob

[1] *Morinus*, Comment. histor. de sacram. poenit. l. 8, c. 2, n. 8, p. 347.

sich dadurch der Schwerpunkt aus dem Sakramente in die Tugend der Buße, vor allem die Reue.

Andere, von denselben Bedenken beeinflußt, aber nicht minder bestrebt, dem Sakramente seinen wesentlichen Charakter als Zeichen und Ursache zu wahren, griffen zu einer Trennung der Wirkungen und schrieben die Vergebung der Schuld ausschließlich Gott, die Nachlassung der zeitlichen, vielleicht selbst der ewigen Strafe aber der Absolution des Priesters zu. Die Vertreter einer dritten Ansicht begnügten sich nicht mit einer durch die Absolution bewirkten Nachlassung zeitlicher Strafen, gestatteten vielmehr dem Sakramente auch einen Einfluß auf die Tilgung der Sündenschuld. Freilich, als eigentliche Ursache derselben gilt ihnen nur die Kontrition; aber durch die Verdemütigung des Pönitenten in der Beicht und durch die Kraft des priesterlichen Gebetes in dem deprekativen Teile der Lossprechung könne eben eine unvollkommene Reue zur vollkommenen werden; insofern komme der Beicht und Absolution möglicherweise auch eine, allerdings nur mittelbare und indirekte, Kausalität in bezug auf die Tilgung der Schuld zu.

Eine vierte Klasse von Theologen endlich hatte den richtigen Schlüssel zur Vereinbarung eines göttlichen Privilegs mit einer geschöpflichen Mitthätigkeit durch die Unterscheidung einer prinzipalen und instrumentalen Ursache gefunden, auch die Vermittlung zwischen dem subjektiven und objektiven Faktor im Bußsakramente durch den Zuweis des einen an die Materie, des andern an die Form glücklich bewerkstelligt, wurde aber zum Teil durch die Ansicht von einer physischen Kausalität der Sakramente auf der einen und der Hervorbringung der Gnade durch eine eigentliche Schöpfung auf der andern Seite, zum Teil durch irgend welche anderweitige Gründe abgehalten, die Wirksamkeit des Bußsakramentes bis zur Erteilung der sündentilgenden Gnade selbst (ipsissimae gratiae) auszudehnen. Nur die letzte Disposition auf die von Gott allein

und unmittelbar erteilte Gnade erscheint von diesem Standpunkte aus als eigentliche, direkte sakramentliche Wirkung.

Auf ihrem Höhepunkt endlich zeigt die Spekulation eine dynamische Verschmelzung der göttlich-prinzipalen und geschöpflich-instrumentalen Ursache zur direkten Hervorbringung auch der letzten Wirkung des Bußsakramentes. Vorher aber hatte auch die letzte Schranke fallen müssen, die einer solchen Ausdehnung der sakramentlichen Wirksamkeit hindernd im Wege stand: die scheinbare Notwendigkeit, ein kreatürliches Agens an einem Schöpferakte teilnehmen zu lassen. Durch die Lehre, daß die Gnade, als Accidens, nicht im eigentlichen Sinne geschaffen werde, war diese Schwierigkeit überwunden, konnte eine mittelbare Gnadenerteilung und Sündentilgung auch bei Annahme einer physischen Kausalität der Sakramente gelehrt werden. Damit hatte in Bezug auf die vorwürfige Frage die thomistische Lehrentwicklung ihren Kulminationspunkt erreicht. Nicht eine „hierarchisch-magische" Auffassung war an die Stelle einer früheren „religiös-ethischen" getreten[1]; nur der innige organische Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen und Faktoren des Bußsakramentes und das innige wechselseitige Ineinandergreifen seiner Ursachen war damit erkannt, erklärt und bewiesen worden. Nicht erst der hl. Thomas ist der „Theologe der Beicht"[2]. Die Notwendigkeit (wenigstens necessitas praecepti) der einzelnen Teile des Bußsakramentes stand auch allen seinen Vorgängern und Zeitgenossen, selbst den entschiedensten Vertretern des Kontritionismus und Ver-

[1] Vgl. Harnack, Dogmengeschichte III (3. Aufl.), 521 ff. Dagegen: K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts (Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet. 1892). J. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre („Katholik" 1897, Heft 1, 2 u. 7). Finke, Die kirchenpolit. u. kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts. Eine Kritik seiner „Deutschen Geschichte" (Römische Quartalschr. 1896, 4. Suppl.-H., S. 122 ff.).

[2] Harnack a. a. O. S. 528 [2. Aufl. S. 505].

fechtern einer ausschließlich oder vorzugsweise subjektiven Rechtfertigung, unzweifelhaft fest[1], und darüber haben sich alle wahrlich klar und offen genug ausgesprochen; was sie vielfach nicht erkannten und schief auffaßten, war nur das Kausalverhältnis, in dem dieser oder jener Teil zu den Wirkungen des Sakramentes steht, die Stellung, die er im sakramentlichen Gesamtorganismus einnimmt. Deshalb hat auch das Konzil von Trient über die Ansichten dieser Theologen nicht kurzweg den Stab gebrochen und das Anathem ausgesprochen[2]. Hatte auch manchen das wohlgemeinte Bestreben, den Prozeß der Rechtfertigung durch das Sakrament sich klar zu machen, auf Irrwege geführt, so hütete sich doch jeder sorgsam, die nach seiner Meinung von einem ursächlichen Einfluß auf die Erteilung der Gnade und Tilgung der Schuld auszuschließende Beicht und Absolution für überflüssig und entbehrlich zu erklären. Nicht nur dies, es waren auch fast alle darauf bedacht, jenen Teilen doch irgend welche, wenn auch nur untergeordnete Wirkungen zu wahren und so ihre Notwendigkeit nicht lediglich auf ein positives Pönalgebot zu stützen. Diese Versuche blieben nicht immer ohne Einfluß auf das Verständnis und die Weiterbildung der Lehre. Mit Recht sagt daher Morinus in seinem berühmten historischen Kommentar über das Bußsakrament[3]: „Jene verschiedenen Ansichten der Scholastiker gehen einher im Gewande, wenn auch nicht in der Substanz des Glaubens. Wie Kleider den Leib schmücken und zieren, so jene den Glauben; wie Farben nur durch den Schatten das rechte Licht erhalten, Gegensätze, einander gegenübergestellt, schärfer hervortreten, ein glühender Herd, mit Wassertropfen besprengt, heftiger erglüht, Stein, an Stein ge-

[1] Vgl. Schwane, Dogmengesch. d. mittl. Zeit § 132, bes. S. 662 ff. *Katschthaler*, Theolog. dogmat. III. 2. p. 537. 538. Schanz, Lehre von den heiligen Sakramenten S. 551. *Morinus* l. c. l. 8, c. 2. Müller a. a. O.

[2] Vgl. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakram. ex opere operato § 21, S. 366.

[3] L. c. l. 8, c. 2, III.

stoßen, feurig funkelt, so schirmen jene Lehrmeinungen in ihren Gegensätzen, ihrem gegenseitigen Kriege, in dem sie untergehen, wieder auftauchen und, Meereswogen gleich, zurückfluten, den Glauben, verleihen ihm Glanz und Licht, entflammen und erhellen mehr und mehr die Herzen der Menschen, entreißen geheimnisvoll Dunkles der Finsternis, um es sodann der Dunkelheit zu entkleiden, zu glätten und zu beleuchten."

Die Lehrthätigkeit des hl. Thomas fällt, was die vorliegende Frage anlangt, mitten hinein in eine Periode der Entwicklung und des Kampfes, aber auch des ernstlichsten Ringens nach allseitigem, tiefem und gründlichem Erfassen der umstrittenen Gegenstände. Der systematische Auf- und Ausbau der Lehre über Wirkursachen, Wirkungsweise und Wirkungen der Sakramente überhaupt, wie des Bußsakramentes im besondern hatte zwar bereits einen wesentlichen Fortschritt erfahren, seine letzte Vollendung und einen allseits befriedigenden, einheitlichen Abschluß aber gleichwohl noch nicht gefunden. Der englische Lehrer selbst verrät in seinen früheren Schriften noch eine mehr oder minder große Abhängigkeit von nicht völlig gereiften und klargelegten Anschauungen seiner Vorgänger. In mancher Hinsicht vertritt er dort einen Standpunkt, den er in der Folge entschieden aufgab; in manch anderer Hinsicht ist seine frühere Lehre wenigstens unbestimmt und zweifelhaft, die spätere dagegen bestimmt, sicher und klar. Es sei hier nur hingewiesen auf seine Ansicht über die dispositive Thätigkeit des absolvierenden Priesters, den, freilich nur vorübergehend berührten, sakramentlichen Seelenschmuck als letzte direkte Wirkung der nichtcharakterisierenden Sakramente, das Wiederaufleben der Früchte eines ficte empfangenen Bußsakramentes, die Hervorbringung der Gnade durch Kreation oder Eduktion, die Mitteilbarkeit der Schöpferkraft an eine Kreatur.

Dazu kommt die schwierige Frage nach seiner Ansicht über die Beschaffenheit, Stellung und Wirksamkeit der Reue als

Teil des Bußsakramentes. Von jeher und noch heute gehen in diesem Punkte die Auslegungen weit auseinander. Nach den einen hat er („im Gegensatz [!?] zu Halesius und Bonaventura“ [1]) den Gedanken, daß die Attrition zum gültigen und fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes genüge, überhaupt „nicht aufgenommen, vielmehr stillschweigend abgelehnt und sich über die contritio und ihre Notwendigkeit streng und ernst ausgesprochen“. Nach andern verlangt er vor der Beicht zwar keine wahre, wohl aber eine vermeintliche Kontrition. Diese müsse, wenn das Sakrament nicht bloß gültig, sondern auch fruchtbringend sein soll, in der Beicht und Absolution ex opere operantis zu einer wahren Kontrition werden. Andere dagegen glauben, der heilsame Empfang des Bußsakramentes setze nach dem hl. Thomas zwar keine vollkommene, d. h. schon von der Gnade informierte, wohl aber eine aus dem Motiv der wohlwollenden, freundschaftlichen Liebe Gottes über alles entspringende Reue voraus. Wieder andere unterscheiden hier zwischen den früheren und späteren Schriften des Aquinaten. In jenen habe er, gleich dem Magister und in pietätsvollem Anschluß an denselben, vollkommene, schuldtilgende Reue vor dem Hinzutritt zum Sakramente gefordert, in diesen habe er seine Ansicht geändert und gemildert und für die Zulänglichkeit der Attrition sich ausgesprochen. Eine letzte Klasse von Theologen endlich verwirft diese Unterscheidung und behauptet, der hl. Thomas habe nie anders gelehrt, als daß eine eigentliche Attrition genüge, um das Bußsakrament gültig und mit Nutzen zu empfangen.

Jede dieser Meinungen kann sich auf die eine oder andere, manche sogar auf zahlreiche Stellen in den Werken des Heiligen berufen und, bei einer abstrakten Betrachtung derselben, bei einer Schlußfolgerung aus einzelnen, dem Zusammenhang entrissenen Sätzen, beim Verzicht auf einen Vergleich mit

[1] Vgl. Harnack a. a. O. S. 526 ff. [503].

andern Stellen und dem Ganzen der Lehre, ja selbst bei einer Beschränkung der Untersuchung auf die Lehre vom Bußsakramente, in irgend einer Weise, mit irgend welchem Scheine der Richtigkeit aufrecht gehalten werden. Erst durch den Zusammenhalt schwieriger und bestrittener Punkte mit der Rechtfertigungs-, Gnaden- und allgemeinen Sakramentenlehre einerseits und durch die Rücksichtnahme auf damals oder früher herrschende Anschauungen über die Wirkungen des Bußsakramentes anderseits wird Licht und Klarheit auch über dunklere Stellen sich verbreiten, eine richtige Bestimmung der einschlägigen Lehre des Aquinaten erfolgen, eine sachliche Beurteilung und Würdigung der verschiedenen Auslegungen stattfinden können.

Daraus möge denn auch die im folgenden eingeschlagene Methode ihre Erklärung finden. War eine Hereinziehung der Lehre des hl. Thomas über die Sakramente im allgemeinen, über die Gnade und Rechtfertigung durch den innigen Zusammenhang derselben mit der vorwürfigen Frage und durch die wesentliche Zugehörigkeit zu derselben unbedingt gefordert, so schien eine historische Behandlungsweise gerechtfertigt nicht bloß durch die Thatsache einer in den einschlägigen Anschauungen des Heiligen wahrnehmbaren Entwicklung und eines unverkennbaren Einflusses vorausgehender Autoren auf seine frühere Lehre, sondern noch mehr durch das Verfahren des englischen Lehrers selbst, der sich nicht auf die Darlegung seiner eigenen Ansichten beschränkte, sondern vielfach Anlaß nahm, gegen abweichende Meinungen anderer Theologen Stellung zu nehmen. Es möge hier nur erinnert werden an seine Polemik gegen Anschauungen, die den Sakramenten bloß eine moralische Kausalität zuschrieben oder die Wirksamkeit des Bußsakramentes in die deprekative Absolutionsform verlegten, oder auch der priesterlichen Absolution den effektiven Charakter, wenn nicht ganz, so doch in bezug auf die Tilgung der Schuld absprachen.

Gerade aus dieser polemisch-kritischen Haltung wird sich die eigene und eigentliche Lehre des Aquinaten am sichersten und unzweifelhaftesten bestimmen lassen; denn hier kommentiert er sich selbst und spricht unzweideutig aus, was ihm an einer Anschauung richtig und was ihm daran verfehlt erscheint.

Um jedoch die fraglichen und strittigen Punkte mehr loszuschälen und schärfer hervorheben, die Opposition und Polemik besser verstehen und würdigen, die Lehre des hl. Thomas um so markanter bestimmen, ihre Eigentümlichkeiten und ihre Bedeutung in ein um so helleres Licht rücken zu können, scheint es zweckdienlich zu sein, zuerst die vorzüglichsten Quellen der Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten anzugeben und sodann die bedeutendsten Anschauungen vor und zu der Zeit des englischen Lehrers vorzuführen.

§ 3.

Die Schwierigkeiten und ihre vorzüglichsten Quellen.

a) Das unbedingt notwendige Mittel, um von dem durch persönliche Sünden beleidigten Gott Verzeihung und Gnade zu erlangen, war für die Menschen aller Zeiten die Buße[1]. Seit dem Falle der Stammeltern ergeht daher an die sündige Menschheit immer wieder der Mahnruf: „Thuet Buße!" Wie Jonas an die Bewohner von Ninive und andere Propheten an das Volk der Auserwählung, so richten der Heiland selbst, sein Vorläufer und seine Apostel diese Aufforderung zur Buße an jene, die in das neue Gottesreich aufgenommen werden wollen, und die Kirche richtet sie noch jetzt an alle jene, die nach dieser Aufnahme vom rechten Pfade abgewichen sind.

Die Buße nun, die sich so als notwendiges Mittel zur

[1] Vgl. Sent. l. IV, d. 14, bes. q. 2, a. 5, q. un. S. c. gent. l. IV, c. 72. S. theol. III, q. 86, a. 2. *Suarez*, In III p. (q. 86, a. 2), disp. 9, sect. I et II (Op. omn. XXII [ed. Vivès 1877], 150 sq.). Trid. Sess. 14, cap. 1.

Befreiung von persönlichen schweren Sünden darstellt, ist zunächst eine Tugend[1] und besteht als solche „in einem selbstgewählten geregelten Schmerz über die begangenen Sünden mit der Intention, dieselben zu beseitigen“[2].

Näherhin ist die Buße keine theologische, sondern eine moralische Tugend[3], die auf die Kardinaltugend der Gerechtigkeit zurückgeführt wird[4], weil sie Gott für die ihm zugefügte Beleidigung irgendwie Genugthuung leisten will. Wie an andern Tugenden, so lassen sich auch an der Buße Habitus und Akt unterscheiden[5]. Da der Habitus der Buße ein eingegossener ist[6], so ist sein Besitz an den Stand der heiligmachenden Gnade geknüpft, geht mit ihr verloren, wird mit ihr eingegossen, ist vor derselben und ohne dieselbe nie vorhanden. Die Akte dieser Tugend der Buße sind zunächst innere, Herzensaffekte, doch können und wollen sich dieselben auch nach außen hin kundgeben. Daher sagt der hl. Thomas: „Das erste Sein der Buße ist im Herzen, nachher aber tritt sie nach außen hervor durch das Bekenntnis und die Genugthuung.“[7] Redet der englische Lehrer vom Akte der Buße schlechthin oder auch von ihrem ersten Akte, so versteht er darunter stets den inneren, die Reue (contritio[8]) im Gegensatz zum Bekenntnis und zur Genugthuung als äußeren und sekundären Akten der Buße.

---

[1] Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 1, q. 2—6. S. th. III, q. 85.

[2] S. th. III, q. 85, a. 1 c.

[3] Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 1, q. 4. S. th. III, q. 85, a. 3 ad 1.

[4] Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 1, q. 5. S. th. III, q. 85, a. 3.

[5] S. th. III, q. 85, a. 5 c. und a. 6 c. *Ferrara*, Sup. IV l. S. c. gent. c. 72.

[6] Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 2, q. 1, 1m et ad 1. S. th. III, q. 85, a. 5 et 6.

[7] Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 2, q. 1 ad 2.

[8] Vgl. S. th. III, q. 85, a. 6 c, ad 1 et ad 3; ibid. q. 86, a. 4 ad 3; ibid. a. 6 ad 1 et ad 3; ibid. q. 88, a. 2 corp.; ibid. q. 89, a. 1 ad 2. Suppl. q. 2, a. 4 c und an manchen andern Orten.

Sowohl die inneren wie die äußeren Akte der Tugend der Buße sind als eigentliche Tugendakte, weil aus dem Habitus einer eingegossenen Tugend eliciert, stets von der heiligmachenden Gnade geformt und haben diese zu ihrem Prinzip[1]. Dadurch unterscheiden sie sich von jenen Bußakten, die noch nicht aus dem Habitus der Tugend der Buße hervorgehen, sondern auf die Erlangung desselben hinzielen und in entfernter Weise disponieren[2]. Dazu gehören unter andern die Reue und das Bekenntnis desjenigen, der sich noch nicht im Gnadenstand befindet. Sie können nicht als eigentliche Tugendakte angesehen werden; nur die geformten, aus dem Prinzip der heiligmachenden Gnade hervorgehenden Akte dürfen im Sinne des hl. Thomas als solche gelten[3].

Es erhellt somit, daß die Buße sich auf verschiedene Weise und in verschiedenen Akten, vor allem aber in dem inneren Akte der Reue und in den äußeren Akten des Bekenntnisses und der Genugthuung bethätigen kann. Während nun die Menschen unter dem Naturgesetze an keine genau fixierte Form der Buße gebunden waren, diese vielmehr ganz allgemein in dem irgendwie auf den beleidigten Gott bezogenen Schmerz über eine sündhafte That, in der Kundgebung irgend welcher Zeichen dieses Schmerzes und in dem Verlangen nach einem Heilmittel für denselben bestehen konnte[4], erhielt die Buße

---

[1] S. th. III, q. 89, a. 1 ad 2. Suppl. q. 1, a. 2; q. 5, a. 1; q. 7, a. 1 ad 2; a. 2 et 3 und an anderen Stellen.

[2] Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2. De verit. q. 28, a. 8.

[3] Daher und in diesem Sinne sagt der hl. Thomas: Attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur (Suppl. q. 1, a. 2, 2 m). Vgl. damit: Fides (sc. informata) non est virtus (Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 2, q. 2 ad 4) und Suppl. q. 9, a. 1 über die confessio informis! Die beiden Sätze: Attritio non est actus virtutis, und: Attritio dicit accessum ad perfectam contritionem, enthalten deshalb durchaus keinen Widerspruch, wie Harnack (a. a. O. S. 526 [502. 503]) wegen Nichtbeachtung des prägnanten Sinnes von actus virtutis annehmen muß.

[4] Vgl. S. th. III, q. 84, a. 7 c et ad 1.

schon im Alten Bunde insofern eine nähere Bestimmung, als nach der Mahnung des Herrn der Schmerz derselben ein mehr innerlicher sein, das Heilmittel für denselben aber auch in einem wenigstens allgemeinen Sündenbekenntnis vor den Priestern bestehen sollte[1]. Im Neuen Bunde aber erhielt die Buße durch die Einsetzung der Schlüsselgewalt nicht bloß eine weitere Determination, sondern auch einen ganz neuen Faktor: die durch Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt vom Pönitenten sich zu erholende priesterliche Absolution[2]. Tritt dieser Faktor als Komplement zu den subjektiven Akten des Pönitenten, der Reue, Beicht und Genugthuung, hinzu, so wird dadurch das Sakrament der Buße konstituiert[3]. Da nun die genannten Faktoren Wesensteile des Bußsakramentes sind, d. h. weder die Absolution als etwas bloß Accessorisches, Accidentelles angesehen, noch auch die subjektiven Akte des Sakramentsempfängers als bloße Disposition für einen würdigen Empfang betrachtet werden dürfen[4], so erhellt daraus, daß sich im Bußsakramente selbst ein subjektiver und objektiver Wesensfaktor gegenüberstehen.

b) Für die Bestimmung der Wirkungen des Bußsakramentes entspringen aus dieser Eigentümlichkeit desselben sofort mehrere Schwierigkeiten. Es fragt sich hier vor allem um die Wirkursache der einzelnen Wirkungen sowohl wie der Gesamtheit derselben. Ist als solche Wirkursache ausschließlich die in den subjektiven Akten des Pönitenten sich bethätigende Tugend der Buße anzusehen oder ausschließlich der objektive Faktor, die priesterliche Absolution, oder beide zugleich?

Und wenn letzteres, bilden dann die beiden Faktoren Teilursachen mit je eigener Wirkung, so daß sie in ihrer Wirksamkeit parallel und unabhängig nebeneinander laufen, und

[1] S. th. III, q. 84, a. 7 ad 2. [2] Ibid.

[3] Vgl. S. th. l. c.; ibid. q. 84, a. 3 c; q. 86, a. 6.

[4] S. th. III, q. 84, a. 1 c. Vgl. Sent. IV, d. 14. q. 1. a. 1. q. 1 ad 1 et q. 2 ad 1.

diese Wirkungen nur dem einen, jene dagegen nur dem andern Faktor zukommen? Oder greifen beide organisch-dynamisch und gegenseitig sich ergänzend ineinander, um so eine einheitliche Gesamtursache zur Hervorbringung von beiden gemeinsamen Wirkungen zu konstituieren? Und für jede der möglichen Lösungen die weitere Frage: Können für diesen Fall die Wirkungen als solche des Sakramentes der Buße bezeichnet werden?

Anscheinend stehen wir hier vor ganz unvermittelten Gegensätzen, vor Faktoren, von denen die Wirksamkeit des einen die des andern ausschließt. Es gilt als Axiom, daß Gott demjenigen, der thut, was in seinen Kräften steht, die Gnade nicht verweigert[1], ohne Mitwirkung dagegen den persönlichen Sünder überhaupt nicht rechtfertigt[2]. Demgemäß zog unter dem Naturgesetze die in irgend einer Weise sich bethätigende, wenn nur wahre Buße die Verzeihung nach sich[3]. Im Alten Bunde aber hatte die vollkommene Reue nach der ausdrücklichen und wiederholten Versicherung des Herrn selbst[4] die Sündenvergebung zur Folge. Sollte nun die Buße und speziell ihr vollkommenster Akt, die Reue, im Neuen Bunde die sündentilgende Kraft verloren und ganz oder doch teilweise an ein objektives, außerhalb der Subjektivität stehendes Heilmittel abgegeben haben? Und wenn nicht, wozu bedarf es dann der Absolution, wozu überhaupt eines Sakramentes? Wenn der Sünder durch seine subjektive Erhebung sich direkt mit Gott in Verbindung setzen kann, dann muß doch das Mittelglied der Kirche und ihrer Diener unnötig und überflüssig erscheinen; und wenn die Tugend der Buße Verzeihung und Rechtfertigung zu bewirken vermag, dann können offenbar für das

---

[1] Vgl. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 2, ḇef. q. 3. S. th. I II, q. 112, a. 3. De verit. q. 24, a. 15 c.

[2] Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 5, q. un. S. th. III, q. 86, a. 2.

[3] Vgl. die Verschonung der Niniviten.

[4] Vgl. Ps. 50, 19 (Vulg.); 31, 5 (Vulg.). Ezech. 18, 27; 33, 12.

Sakrament der Buße als solches keine oder doch nur untergeordnete Wirkungen (ex opere operato) übrig bleiben. Es scheint demnach die Notwendigkeit der Beichte vor dem Priester, der Absolution desselben und der Genugthuung nach seiner Anweisung höchstens aus einem positiven Gebote sich herzuleiten, nicht aber aus der Natur der Sache und aus inneren Gründen sich zu ergeben, mit andern Worten, einer necessitas praecepti, nicht aber medii zu entsprechen.

Anderseits ist es aber auch ein bekanntes und katholischerseits unbestrittenes Axiom, daß die Sakramente ihre Wirkungen ex opere operato hervorbringen, d. h. daß an die vorschriftsmäßige Setzung der äußeren objektiven sakramentlichen Handlung als solcher unmittelbar und ohne Kausaleinfluß der subjektiven dispositiven Thätigkeit des Sakramentsempfängers die Hervorbringung (wenn auch nicht notwendig die Entfaltung) der sakramentalen Gnade geknüpft ist[1]. Dadurch scheint folgerichtig der subjektive Faktor im Bußsakramente, insbesondere die Reue als wesentlich innerer Akt, wenn auch, wegen der Notwendigkeit einer Disposition, nicht entbehrlich zu werden, so doch jedenfalls aus der Reihe der Wirkursachen ausscheiden zu müssen. Der Schwerpunkt wird von diesem Standpunkte aus ganz natürlich in die allein in der Linie der Objektivität sich haltende Absolution zu verlegen sein. Wenn aber das der Fall ist, dann entspringt eine reiche Quelle neuer Schwierigkeiten allein schon aus der Betrachtung des Charakters der durch das Bußsakrament hervorzubringenden Wirkungen.

c) Durch die Wirkungen des Bußsakramentes soll der Sünder gerechtfertigt werden, d. h. nicht bloß physisch umgestaltet durch Erteilung eines höheren Formprinzips, sondern auch ethisch durch Umänderung und Rektifikation des Willens[2]. Diese letztere aber scheint, weil sie einerseits eine direkte Einwirkung auf die Potenz der Seele, anderseits eine freie Mit-

[1] Vgl. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato §§ 1. 2. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 5, sol. 1.

[2] Vgl. S. th. III, q. 86, a. 6 ad 1.

wirkung des zu rechtfertigenden persönlichen Sünders erfordert[1], durch nichts weniger bewirkt werden zu können als durch die äußere objektive Handlung des absolvierenden Priesters. Erschien somit früher die Absolution neben und außer der Reue unnötig zur Aussöhnung des Sünders mit Gott, so erscheint sie nunmehr von diesem Gesichtspunkte aus ungeeignet zu diesem Zwecke, weil sie allem Anscheine nach höchstens eine „magisch-mechanische", nicht aber eine „religios-ethische" Umwandlung des Pönitenten bewirken kann. Wenn nun aber einerseits die Wirkursache des Bußsakramentes nicht in der Absolution gesucht werden darf, und wenn anderseits der subjektive sakramentliche Faktor wohl schwerlich ex opere operato die Sündentilgung bewirken kann, wo bleiben dann die Wirkungen des Sakramentes der Buße? Von solchen scheint man dann überhaupt nur in dem uneigentlichen Sinne reden zu können, als man darunter die Wirkungen versteht, welche ex opere operantis von der in den sakramentlichen Verband aufgenommenen Tugend der Buße hervorgebracht werden. Dies ist in der That das Resultat, zu dem manche Scholastiker bei dem Versuche einer Lösung der berührten Schwierigkeiten gelangt sind. Nach ihnen stehen der subjektive und objektive Faktor des Bußsakramentes in ihrer Wirksamkeit nicht wie Komplemente, sondern wie Gegensätze einander gegenüber, oder greifen wenigstens nicht in der Weise dynamisch ineinander, daß die von ihnen bewirkte Rechtfertigung des Sünders als eine ex opere operato hervorgebrachte sakramentale Wirkung angesehen werden könnte. Es war von diesem Standpunkte aus ganz konsequent, wenn einige die Buße als alttestamentliches Sakrament erklärten, weil es auf sakramentale Weise nicht bewirke, was es anzeigt[2].

[1] Vgl. Comment. in Matth. c. 16, p. 137 (ed. Moréau, Paris 1540). Opusc. 22: De forma absolut. c. 2, obj. 14.

[2] Vgl. *Petrus Lomb.*, Sent. l. IV, dist. 22 (quid sit hic sacramentum et res?). *Petrus Porretan.*, Sent. pars III, c. 13, p. 198.

d) Neben dem scheinbaren Gegensatze zwischen einem für sich allein sündetilgenden, ex opere operantis wirksamen subjektiven und einem infolgedessen für die Rechtfertigung überflüssigen und ungeeigneten objektiven Faktor im Bußsakramente war es nicht minder die Betrachtung der Sündenfolgen sowie der Art und Weise und der Ursachen ihrer Beseitigung, welche einer eigentlich sakramentalen Wirksamkeit ex opere operato hindernd im Wege zu stehen und in den Augen mancher Theologen eine rein subjektive Rechtfertigung zu fordern oder doch wenigstens in bezug auf einige Wirkungen eine Kausalität der Absolution auszuschließen schienen.

Die aktuelle schwere Sünde schließt zwei Momente in sich: Abkehr von Gott und ungeordnete Hinkehr zur Kreatur[1]. Letztere kann der Sünder selbst durch Änderung seines Willens wieder aufheben, und er thut dies faktisch dann, wenn er aufhört zu sündigen. Damit aber sind die Folgen der Abkehr durchaus nicht beseitigt. Der Mensch, der sich in der Sünde von Gott abwendet, verletzt dadurch die göttliche Freundschaft, weil er den Gott schuldigen Tribut der Liebe verweigert[2]. Deswegen entzieht Gott auch seinerseits dem Sünder jene Liebe, mit der er die Heiligen liebt, jene Liebe, deren Wirkung die heiligmachende Gnade in der Seele des Geliebten ist. In diesem Verlust der göttlichen Liebe und Gnade besteht die erste Folge der Sünde, die sich als Befleckung oder Makel der Seele darstellt[3]. Die Sünde ist aber nicht bloß eine Verletzung der Freundschaft, sondern auch der Gerechtigkeit. Der Sünder fügt, soviel in seinen Kräften steht, Gott ein Unrecht zu, indem er ihm den schuldigen Gehorsam verweigert und ein Geschöpf dem über dieses unendlich erhabenen Schöpfer vor-

[1] Vgl. De verit. q. 28, a. 2 c. S. th. I II, q. 109. a. 7 c; ibid. q. 85—87. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 4 c. Werner, Der hl. Thomas von Aquino II, 535.

[2] Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2.

[3] De verit. q. 28, a. 2 c.

zieht[1]. Die Folge ist ein Verhältnis zwischen Sünder und Gott gleich dem zwischen Beleidiger und Beleidigtem. Diese beiden Folgen, die Makel und die Beleidigung, offensa, konstituieren zusammen den Reat der Schuld. Zur Aufhebung dieses Reates ist ein Zweifaches unbedingt notwendig: die heiligmachende Gnade als Formalursache der Tilgung der Makel einerseits und eine die Beleidigung Gottes wieder gutmachende, das ihm zugefügte Unrecht soviel als möglich ausgleichende, freie Genugthuung des Sünders anderseits[2].

Die Sünde zieht aber nicht bloß einen Reat der Schuld, sondern auch einen Reat der Strafe nach sich[3]. Eine unmittelbar aus der sündhaften That folgende Strafe der Sünde ist die Schwächung der natürlichen Hinneigung des Menschen zur Tugend und die Minderung der Widerstandskraft gegen die Sünde. Ganz naturgemäß ruft ja jeder freie menschliche Akt eine Neigung zu ähnlichen Akten und eine mehr oder minder große Abneigung gegen entgegengesetzte Akte hervor. So sehr es einleuchtet, daß diese Folge der Sünde durch die aktuelle Gnade und freie menschliche Mitwirkung mit derselben aufgehoben werden kann, so wenig klar erscheint es, daß und wie dabei eine Wirksamkeit ex opere operato sich zu entfalten vermöchte.

Außer der Schwächung des Willens zum Guten zieht die Sünde auch noch eine positive göttliche Strafe nach sich. Sie ist ein Vergehen gegen das ewige Gut und soll darum auch ewig bestraft werden[4], sie ist ein gegen die göttliche Ordnung gerichteter Akt und muß daher, wie jede Auflehnung gegen die Ordnung, durch Strafe niedergehalten werden[5]. Demnach ergiebt sich eine zweifache Strafe: eine ewige, als Folge

---

[1] De verit. l. c. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2.

[2] De verit l. c. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 4, sol. un.: d. 16, q. 2, a. 2, q. 1 c: d. 17, q. 1, a. 3, q. 1. S. th. I II, q. 113, a. 2—5. S. c. gent. III, c. 157. 158; IV, c. 72.

[3] De verit. l. c. [4] S. th. III, q. 86, a. 4 c.

[5] De verit l. c. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2.

der Abkehr von Gott, dem ewigen Gute, und eine zeitliche, als Folge der ungeordneten Hinkehr zur Kreatur. Die ewige Strafe nun besteht vorzüglich in dem Verluste der ewigen Glorie, und da diese im Besitz der heiligmachenden Gnade begründet ist, so kann eine Nachlassung der Sünde auch nach dieser Seite hin nur durch die Wiedererlangung der habituellen Gnade erfolgen.

e) Erscheinen somit nach all dem Bisherigen Gnade und freie Mitwirkung des Menschen durch genugthuende Akte als die notwendigen und geeigneten Heilmittel gegen die Krankheit der Sünde, so ergiebt sich daraus der Schluß, daß das sakramentliche opus operatum als Ursache der Sündentilgung nur dann gelten kann, wenn ihm ein Kausalinflux auf die genannten beiden Faktoren oder wenigstens auf einen derselben zukommt. Gerade das aber scheint wiederum nicht der Fall, ja nicht einmal gut möglich zu sein.

Was zuvörderst die heiligmachende Gnade anlangt, so sprechen innere und äußere Gründe, unter letzteren ganz besonders klare Aussprüche der hl. Schrift selbst[1], dafür, daß die Verleihung derselben ein göttliches Privileg ist[2]. Nun wäre sie das allerdings auch dann, wenn Gott lediglich die prinzipale Kausalität reserviert bliebe, eine sekundäre und werkzeugliche Ursächlichkeit aber auch einem kreatürlichen Agens zukäme. Eine solche mittelbare Hervorbringung der Gnade setzt indes voraus, daß dieselbe nicht im eigentlichen Sinne geschaffen werde, da eine eigentliche Schöpfung eine Instrumentalursache ausschließt[3]. Nun war es aber Anschauung vieler Scholastiker, daß die Gnade auf schöpferische Weise hervorgebracht wird. Auch dem hl. Thomas wird diese Ansicht

[1] Ps. 83, 12 (Vulg.): Gratiam et gloriam dabit Dominus.

[2] Vgl. Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 3, q. 1. Opusc. 22: De forma absolut. c. 2, obi. 9. De verit. q. 27, a. 3.

[3] Wenigstens de potentia ordinata; de pot. absoluta nach fast allgemeiner Annahme. Vgl. später.

zugeschrieben, wenigstens in bezug auf seine früheren Schriften. Geschieht dies mit Recht, dann kann es von vornherein nicht zweifelhaft sein, daß nach dem englischen Lehrer die Gnade selbst nicht als eigentliche, d. h. ex opere operato hervorgebrachte Wirkung des Sakramentes der Buße gelten kann.

Noch viel weniger als die Gnade scheint die freie, satisfaktorische Mitwirkung des Sünders bei der Sündentilgung sakramentale Wirkung sein zu können. Denn die Genugthuung für die Gott zugefügte Beleidigung soll, wie sich später zeigen wird, vor allem in einem Akte der von der Gnade geformten Reue bestehen. Diese aber scheint als freier Akt nur im freien menschlichen Willen und in der aktuellen göttlichen Gnade, keineswegs dagegen im sakramentlichen opus operatum ihre Ursache haben zu können.

All das Bisherige zusammengefaßt, ergiebt sich als Resultat, daß das Bußsakrament seine vorzüglichsten Wirkungen nicht ex opere operato, sondern vielmehr ex opere operantis und demnach nicht auf eigentlich sakramentale Weise hervorzubringen scheint, daß mithin Gnade, Sündentilgung und Rechtfertigung als Wirkungen nicht des Sakramentes, sondern lediglich der Tugend der Buße erscheinen. Daß die Lehre vieler Scholastiker thatsächlich auf diesen Schluß hinausläuft, wenn dies oft auch nicht so klar zu Tage tritt, und wenn auch im näheren Detail manche Meinungsverschiedenheiten sich geltend machen, dies wird sich im folgenden zeigen.

§ 4.

Anschauungen über die Wirkungen des Bußsakramentes vor und zu der Zeit des hl. Thomas.

a) Wie aus dem Vorausgehenden erhellt, konnten die Scholastiker, als sie die spekulative Entwicklung der Lehre von den Wirkungen des Bußsakramentes in Angriff nahmen, einen dreifachen Weg einschlagen: sie konnten die sündentilgende

Wirksamkeit entweder ausschließlich in den subjektiven oder ausschließlich in den objektiven sakramentlichen Faktor verlegen oder aber den beiden Faktoren zugleich zuschreiben. Thatsächlich hat jede der drei Möglichkeiten ihre Vertreter und Verteidiger gefunden. Das eine Extrem zwar, demzufolge der Priester „absolvieren und in das Himmelreich führen kann, wen er will", wird nur vorübergehend von dem einen oder andern Autor[1] erwähnt und ist nie zu größerer Bedeutung gelangt; das andere Extrem dagegen, welches in der Reue die einzige Ursache der Sündentilgung erblickte, hat der von Anfang an bevorzugten und nach langen, schweren Kämpfen zum Siege gelangten Vermittlungstheorie im Verlaufe der Entwicklung das Feld ungemein streitig gemacht, ja zeitweilig dieselbe fast völlig zu verdrängen gedroht. Läßt sich nun aber dieses auch nicht leugnen, so ist gleichwohl den Angaben über die Vertreter dieses Extrems die größte Vorsicht entgegenzubringen; denn diese Angaben sind vielfach irrtümlich oder auch tendenziös übertrieben und enthalten oft Autoren, die bei näherem Zusehen sich eher als Gegner denn als Verfechter der ihnen zugeschriebenen Ansichten erweisen. Nach manchen dieser Angaben hätten weitaus die meisten und bedeutendsten Scholastiker und selbst viele und hervorragende Nachscholastiker für den gültigen und fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes eine vollkommene Reue verlangt und, was noch wichtiger ist, dieselbe auch als einzige oder wenigstens vorzüglichste und primäre Ursache der Sündentilgung betrachtet. So sagt z. B. Drouven: „Seit dem 12. Jahrhundert, der

[1] Vgl. *S. Thomas Aq.*, Comment. in Matth. c. 16, p. 137 (ed. Paris. apud Moréau, 1540): Hic vitandi sunt aliqui errores. Primus tangitur in glossa, quia quidam usurpaverunt, quod possent omnes, quos vellent, absolvere et introducere in regnum caelorum. Sed hoc non potest stare, quia solius Dei est immutare voluntates. Vgl. auch Opusc. 22 (De forma absolutionis) c. 2, obi. 13.

Entstehungszeit der scholastischen Theologie, hatte die Ansicht, daß man zum Empfange des Bußsakramentes notwendig eine vollkommene Reue mitbringen müsse, fast unzählige Vertreter. Ihr huldigten und sie hielten für ein Prinzip und Fundament einmütig fast alle jene Männer, die durch den Ruf ihrer Lehre glänzen."[1] In der langen Reihe der nun folgenden Namen ragen hervor die beiden großen Viktoriner, der Kardinal Robert Pulleyn, der Sentenzenmeister, Innocenz III., Wilhelm von Auxerre, Albert der Große, Alexander von Hales, Bonaventura, der hl. Raimund, Vincenz von Beauvais und der letzte der Scholastiker, Gabriel Biel. Andere Autoren haben dieses Verzeichnis noch ergänzt[2]. So wurde von vielen, wie der Sorbonniker Vuitasse[3] bemerkt, auch der hl. Thomas in dasselbe aufgenommen, „denn er lehrt nicht bloß die Notwendigkeit einer Liebe Gottes über alles als Motiv der Reue, sondern sagt auch, daß die Sünden schon vor der priesterlichen Absolution getilgt sein müssen". Nach Harnack[4] wußte man es bis zum 13. Jahrhundert gar nicht anders, als daß nur vollkommene, d. h. von der Liebe motivierte Bußgesinnung vor Gott in Betracht kommt. Bis dahin habe die Theorie sich auf der evangelischen Spur gehalten, daß die wahre Reue des Christen an sich sakramental sei. In ähnlichem Sinne hat sich schon lange vorher ein katholischer Gelehrter, der Sorbonniker Launoi[5], ausgesprochen, indem er die diesbezüglichen

---

[1] *Ren. Hyac. Drouven* (*Drouin*), De re sacramentaria l. 6, q. 4, c. 2, a. 2, p. 56 (Venetiis, Bettinelli, 1772).

[2] Vgl. *D. Carol. Vuitasse* (*Witasse*), Tractat. de sacram. Poenitentiae q. 3, a. 5, sect. 1, p. 176 sq.

[3] Ibid. p. 183.

[4] Dogmengeschichte III (3. Aufl.), 526 [503], citiert bei S. Stuckert, Die katholische Lehre von der Reue. 1896. Vgl. dagegen Jos. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre („Katholik" 1897, Heft 1, S. 50. 52. 62 ff.). K. Müller a. a. O. S. 289 ff.

[5] *Io. Launoius*, De mente concilii Trident. circa contritionem et attrit. t. 1, observat. 4, p. 194 sq. (Colon. 1731).

Anschauungen des Lombarden und Gratians auch den Vätern, insbesondere dem hl. Augustin, und unter den Kirchenlehrern auch dem hl. Bernhard zuschrieb.

b) Auf den ersten Anblick der für sie angezogenen Beweisstellen tragen diese Angaben vielfach ganz und gar den Stempel der Richtigkeit und Objektivität; bei näherer Prüfung aber erweisen sie sich nicht bloß als höchst summarisch, ungenau und zweideutig, sondern vielfach auch als irreführend und unrichtig. Ein Grund hierfür liegt in erster Linie in der Nichtbeachtung des Wechsels im Sprachgebrauch[1]. Dem bloßen Wortlaute nach sprechen allerdings manche Stellen für die Annahme, daß ihr Autor die Notwendigkeit und ausschließliche sündentilgende Wirksamkeit der vollkommenen Reue verteidigt habe. Und doch läßt der Zusammenhang und ein Vergleich mit andern Stellen diese Annahme nicht zu. Eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruches ist nur dann möglich, wenn die ausschlaggebenden Termini auf die Bedeutung geprüft werden, in der sie der Verfasser und die Theologen seiner Zeit gebrauchten. Die Forderung einer contritio für den gültigen und fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes beweist für sich allein zumeist gar nichts für die Stellung eines Autors zur attritio und bedingt nicht notwendig einen Ausschluß des opus operatum von einer auf die Tilgung der Sündenschuld gerichteten Wirksamkeit. Denn die frühere Scholastik unterschied noch nicht so genau zwischen vollkommener und unvollkommener Reue und hatte für letztere noch keinen eigenen Terminus. Sie verlangt einfach eine wahre Reue überhaupt und bezeichnet dieselbe mit dem Worte contritio, ohne damit immer nur die völlig selbstlose, einzig aus dem Motiv der reinsten, wohlwollenden Liebe Gottes entspringende Reue, die contritio im späteren und heutigen Sinne, damit ausdrücken zu wollen. Erst seit Alexander

[1] Vgl. hierüber u. a. Mausbach a. a. O. S. 56 ff.

von Hales[1] wird der Begriff contritio näher fixiert, enger abgegrenzt und als „vollkommene Reue" der attritio als einer weniger vollkommenen Art derselben gegenübergestellt. Wo es indes weder polemische Gründe noch ein Gegensatz anders verlangen, steht auch bei Alexander und den folgenden Theologen der Terminus contritio durchaus nicht immer im prägnanten Sinne, sondern will vielmehr für gewöhnlich einfach eine wahre Reue überhaupt bezeichnen, ist mit andern Worten Gattungs- und nicht Artsbegriff, wie ja auch unser Ausdruck „Reue" für jede Art derselben gebraucht werden kann. Aber auch da, wo die Kontrition als besondere Art der Attrition gegenübergestellt wird, ist das Unterscheidungsmerkmal, die spezifische Differenz zwischen beiden, nicht etwa das Motiv, wie in der späteren und heutigen Theologie, sondern vielmehr das Prinzip, aus dem sie hervorgehen, d. h. der Besitz bezw. Mangel der heiligmachenden Gnade auf seiten desjenigen, der die Reue erweckt[2]. Jede Reue heißt Kontrition, wenn sie von der Gnade informiert ist, d. h. wenn ihr Subjekt sich im Gnadenstande befindet; ist diese Bedingung nicht erfüllt, so fällt sie unter den Begriff der Attrition.

c) Unbegründet und unbewiesen ist daher die beliebte Behauptung, die frühere Scholastik habe im Anschluß an die Väter viel strengere sittliche Anforderungen an den Pönitenten gestellt als die spätere, wenn sich dieselbe lediglich auf die Terminologie stützt und mit dem Hinweise rechtfertigt, daß man früher für den Empfang des Bußsakramentes eine „Kon-

---

[1] Vgl. *Morinus*, De discipl. in admin. sacram. poenit. l. 8. c. 2, n. 14, p. 348. Mausbach a. a. O. S. 56.

[2] Vgl. *Vuitasse* l. c. q. 3, a. 3, p. 3. Er faßt das Ergebnis seiner eingehenden Untersuchungen kurz also zusammen: Contritionem enim ab attritione secernebant, quod haec esset informis, illa vero non posset esse nisi formata. Ebenso *Morinus* l. c. l. 8, c. 2, n. 15 und besonders genau in der Schrift De contritione et attritione, pars I, c. 1 (Paris, 1703).

trition" verlangte, später aber mit der so viel geschmähten „Attrition" („Galgenreue") sich begnügte. Was indes hier von noch größerer Wichtigkeit erscheinen muß, ist die Thatsache, daß beim Gebrauche der erwähnten Termini im dargelegten Sinne die Forderung einer contritio für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes ganz wohl und auf mehrfache Weise in Einklang zu bringen ist mit der Annahme einer schuldtilgenden Wirksamkeit der übrigen sakramentlichen Teile, besonders auch der Absolution, und daß daher nicht alle Theologen, die sich für die Notwendigkeit einer contritio aussprechen, deswegen auch schon Wirkungen und Wirksamkeit des Bußsakramentes ausschließlich der Reue zuschreiben müssen und Gewährsmänner sind für eine bloße necessitas praecepti der Beicht, Absolution und Genugthuung. Daher oft die Erscheinung, daß ein Autor für den Empfang des Bußsakramentes ganz energisch eine contritio verlangt, gleichwohl aber in den speziellen Erörterungen über Notwendigkeit und Wirkungen der Beicht und Lossprechung diese Teile des Sakramentes als Ursachen der Sündentilgung hinstellt. Nur scheinbar und nur für eine oberflächliche Betrachtung liegt hier ein Widerspruch vor. Denn ganz abgesehen davon, daß gerade in den Stellen, in welchen die Notwendigkeit einer contritio besonders betont ist, dieser Terminus zuweilen — wenn auch nicht so oft und überall da, wo einige Theologen sich mit diesem Ausweg zu helfen suchten — in seiner weiteren Bedeutung, also für Reue überhaupt, steht, ist selbst dort, wo dies nicht der Fall ist, ja selbst dann, wenn die contritio als alleinige Ursache der Sündenvergebung bezeichnet wird, eine sündentilgende Wirksamkeit auch der übrigen sakramentlichen Teile noch nicht notwendig ausgeschlossen. Diese Behauptung möchte auf den ersten Anblick paradox erscheinen, sie findet indes in dem Vorausgehenden ihre Rechtfertigung und Begründung. Denn nach dem Gesagten gilt den Scholastikern als Charakteristikum

und wesentliches Merkmal der contritio im engeren Sinne das Prinzip, die Form der heiligmachenden Gnade. Der Terminus contritio schließt also in diesem Fall ein Zweifaches in sich: einen subjektiven Akt und die Gnade als dessen Form und Prinzip, und letzterer vor allem verdankt diese Reue ihre sündentilgende Kraft[1].

Daß diese Reue mit Recht als Ursache der Sündentilgung bezeichnet werden kann, wird niemand in Zweifel ziehen wollen; daß sie aber vielfach als notwendige Bedingung der Verzeihung auch für den Fall des aktuellen Sakramentsempfanges hingestellt wird, erklärt sich daraus, daß viele Scholastiker nicht eine im Stande der Schuld erweckte, sondern eine mit der Erteilung der heiligmachenden Gnade zugleich vorhandene Reue als Teil des Bußsakramentes ansehen. Die Frage kann hier nur sein: Woher denn jene die Reue informierende Gnade? Welches ist ihre Ursache? Muß der Akt der Reue so vollkommen sein, daß er für sich allein die Information durch die Gnade zur Folge hat, oder ist die Wirkursache dieses Formprinzips anderswo zu suchen?

Zur richtigen Lösung dieser Fragen ist es notwendig, zu prüfen, in welchem Sinne sich ein Autor für die Notwendigkeit einer eigentlichen contritio ausgesprochen hat. Er kann nämlich eine solche von der Gnade informierte Reue für notwendig erachtet haben schon vor der Beicht und vor aller Wirksamkeit ex opere operato, oder erst vor der indikativen Absolution, aber doch auch vor und ohne Entfaltung jeglicher Wirksamkeit ex opere operato, oder er kann sich für eine dieser zwei Möglichkeiten erklärt und gleichwohl einen Kausaleinfluß des opus operatum auf die Information der Reue durch die Gnade zugestanden haben. Hier ist der kritische Punkt, der die

[1] Vgl. z. B. *Alexander Halens.*, Summa theol. pars IV, q. 17, membr. 4, a. 3: De contritione (ed. Venetiis 1575).

Scholastiker in zwei große Lager teilt. Die einen nämlich verlangen eine Kontrition im engeren Sinne vor der Sündenvergebung, *ohne* dadurch die sakramentale Wirksamkeit ex opere operato der übrigen Teile des Bußsakramentes zu beeinträchtigen. Soll nach ihrer Anschauung die contritio und Gnade der *aktuellen* Beicht, Absolution und Genugthuung für gewöhnlich schon vorausgehen, so bethätigt sich gleichwohl die diesen eignende, ex opere operato wirksame, sündentilgende Kraft durch das in der Reue eingeschlossene votum sacramenti[1]. Die andern dagegen verbinden mit der Forderung einer Kontrition auch eine Schmälerung, wenn nicht völlige Negation der Wirksamkeit des sakramentlichen opus operatum. Ohne votum sacramenti giebt es zwar auch nach ihnen keine wahre Kontrition, aber nicht deswegen, weil dieses votum die subjektiven Akte des Pönitenten mit dem in den Sakramenten der Kirche perennierenden Werke Christi verbindet und aus diesem eine sakramentale Kraft auf die Reue überleitet, sondern für den Fall, daß eine eigentliche contritio dem aktuellen Sakramentsempfang schon vorausgeht, bloß deshalb, weil Beicht und Absolution durch ein positives göttliches Gebot verlangt sind, dessen Unterlassung und Verachtung die Sündenvergebung hindern würde. Die Theologen dieser Richtung kommen darin überein, daß sie der Beicht und priesterlichen Lossprechung eine Wirksamkeit ex

[1] Vgl. *Morinus*, De disciplina in administr. sacram. poenitentiae l. 8, c. 2, n. 10, p. 347: Nona sententia admittit quidem sacerdotes in culpam agere posse eamque delere . . . Conveniebant omnes, contritionem, propositum confessionis et satisfactionis et consequenter absolutionis suscipiendae complecti. Distinguebant igitur isti propositum confessionis et absolutionis suscipiendae ab actu confessionis et absolutionis et asserebant, confessionem et absolutionem, ut sunt in proposito contritionis, agere in culpam, non autem, ut sunt in actu, quia cum in actu sunt, iam peccatum remissum est. Vgl. auch *Caietan.*, Opusc., tom. I, tract. 18, q. 5, fol. 79 (Venetiis 1593).

opere operato zur Tilgung der Sündenschuld absprechen; im einzelnen aber gehen sie in ihren Ansichten auseinander[1] und teilen sich in drei Hauptgruppen[2].

d) Die erste derselben hält die Nachlassung der Sünde, und zwar nach allen ihren Folgen, für eine ausschließliche Wirkung der Kontrition bezw. einer durch dieselbe bedingten unmittelbaren That Gottes; sie schließt damit eine eigentliche sündentilgende Wirksamkeit der übrigen sakramentlichen Teile vollständig und in jeder Weise aus. Die Absolution erscheint lediglich als eine formale Erklärung der bereits geschehenen Sündenvergebung, die Beicht als ein durch positive göttliche Vorschrift gebotenes, auf Demütigung und Beschämung des Sünders abzielendes Institut. Die Wirkungen dieser beiden Teile des Bußsakramentes, sowie auch der Genugthuung bestehen wesentlich nur in der Nachlassung eines Teiles der kirchlich-kanonischen Strafen und in der Rekonziliation des Sünders. Durch die Beicht, Absolution und Genugthuung sollen die vor dem Forum Gottes schon vergebenen Sünden auch vor dem Forum der Kirche nachgelassen werden. Es ist leicht ersichtlich, daß nach dieser Auffassung das Sakrament der Buße als solches, d. h. auf sakramentale Weise, keine eigentlich sündentilgende Wirksamkeit entfaltet; denn dem einzigen Teile desselben, dem eine solche zuerkannt wird, eignet sie nicht ex opere operato, sondern nur ex opere operantis.

---

[1] Vgl. Schäzler a. a. O. § 13, S. 256 ff. *Vuitasse* l. c. Müller a. a. O. *Suarez*, De poenit. disp. 16, sect. 2 (Opp. XXII, [ed. Paris. 1877], 341). *Salmantic.*, Curs. theol. tract. 24 de poen. sacr., disp. 3. dub. 2, § 1, p. 124 et § 2, p. 127sq. (ed. Lugdun. 1704). *Bonaventura*, In IV s. l., d. 18, pars 1, a. 2, q. 1, p. 474, Scholion (ed. Quaracchi 1889). *Estius*, In IV s. l., d. 18, §§ 3 et 4, p. 260 sq. (ed. Duaci 1616).

[2] Morinus unterscheidet (l. c. l. 8, c. 2, p. 346 sq.) neun bezw. zwölf verschiedene Ansichten der Scholastiker. Die Einteilung in drei Hauptgruppen ergiebt sich, wenn die Anteilnahme des opus operatum an der Sündentilgung zum Einteilungsgrund genommen wird.

Die Sündentilgung und Rechtfertigung erscheint somit als Wirkung der Tugend, nicht aber des Sakramentes der Buße.

e) Diese extremste Ansicht kennen wir zunächst aus den Berichten der beiden Viktoriner Hugo[1] und Richard[2]. Sie erwähnen die „frivole" Meinung einiger Theologen („quidam"), welche da „glauben und lehren, der Priester habe nicht die Gewalt, zu binden und zu lösen, sondern bloß die Gewalt, anzuzeigen, daß die Menschen gebunden oder gelöst seien". Die Absolution ist ihnen somit lediglich eine formale Erklärung, daß Gott, dem ja allein die Gewalt der Sündenvergebung zukomme, auf Grund wahrer Reue die Sünden nachgelassen habe. Die Beicht konkurriert bei Hervorbringung dieser Wirkung in keiner Weise als Ursache, ist aber, weil von Gott verordnet, gleichwohl notwendig, damit die Verachtung des göttlichen Gebotes der Vergebung nicht verlustig mache.

Beide Viktoriner sind darin einig, daß diese Ansicht schriftwidrig sei. Richard meint, sie verdiene eher das Auslachen als eine Widerlegung. „Sagt denn der Herr: Alles, was du als gelöst anzeigest, ist gelöst, und alles, was du als gebunden anzeigest, ist gebunden? Jene sagen, die apostolischen Männer hätten nicht die Gewalt, Sünden nachzulassen oder zu behalten, während doch der Herr das Gegenteil sagt. Sie sagen, jene Männer hätten bloß die Gewalt, beides anzuzeigen, während doch der Herr dies nicht sagt. Jenen sind die Sünden nachgelassen, denen ihr sie nachlasset, nicht: jenen, denen ihr sie als nachgelassen anzeiget, das sind seine Worte."[3]

Man vermutet wohl mit Recht, daß unter den „quidam",

---

[1] De sacramentis l. 2, pars 14, c. 8 (*Migne*, Patr. lat. CLXXVI, 564).

[2] Tractatus de potest. lig. et solv. c. 12 (*Migne* l. c. CXCVI, 1168). (Autor dieser Schrift ist nicht Hugo, sondern Richard. Vgl. *Bonaventura*, In IV, d. 18, pars 1, a. 2, p. 474, Scholion [ed. Quaracchi]). Vgl. *Morinus* l. c. l. 8, c. 2. n. 8, p. 347. Müller a. a. O.

[3] *Richard. Victor.* l. c.

welche von den Viktorinern bekämpft werden, Abälard und seine Schüler zu verstehen seien[1]. Jedenfalls ist sicher, daß die dargelegte Ansicht in Abälard, wenn auch nicht ihren Begründer, so doch einen ihrer ersten und vorzüglichsten Vertreter gefunden hat[2]. Er kennt keinen Kausalnexus zwischen Beicht, Absolution und Genugthuung einerseits, Reue und Sündenvergebung anderseits, sondern führt die Theorie einer rein subjektiven, auf Kontrition und Liebe begründeten Rechtfertigung in aller Konsequenz durch. Die von Christus den Aposteln gegebene Binde- und Lösegewalt besteht nach ihm darin, daß dasjenige, was die Apostel auf Erden, d. i. in diesem gegenwärtigen Leben, binden würden, auch im Himmel, d. i. in dieser gegenwärtigen Kirche, gebunden sein sollte[3].

Mag nun aber auch der geschilderten Auffassung durch Abälards Darlegungen ein bedeutender Vorschub geleistet worden sein, ihren nachmaligen großen Einfluß verdankt sie doch noch viel mehr dem Lombarden. Ihm haben bei der Darstellung der Lehre vom Bußsakramente unzweifelhaft die Ausführungen Hugos von St-Viktor und Abälards vorgelegen, und es läßt sich unschwer verfolgen, wie er daraus, daß er die Anschau-

[1] Vgl. Müller a. a. O. Der Meinung Katschthalers (Theologia dogmat. l. III, pars II, n. 606, p. 537), daß Hugo gegen den Lombarden polemisiere, liegt offenbar ein Anachronismus zu Grunde, da Hugo 1141 starb, die Abfassung der Sentenzen aber nach Denifle erst in die Jahre 1145—1150 fällt. Von Richard allerdings ist wohl anzunehmen, daß er bei seiner Polemik auch den Lombarden im Auge hat.

[2] Vgl. Müller a. a. O. Nach ihm hat die durch eine Änderung im Bußinstitute (Erteilung der Absolution vor der Verrichtung der Genugthuung) praktisch veranlaßte „Neuerung" durch die rationalisierende Theologie Abälards, dessen Einfluß auch der Lombarde nicht verleugnen könne, ihre innere Begründung erhalten. Früher sei die Verzeihung bedingt gewesen von der Leistung einer durch den Priester zu bestimmenden Genugthuung. Die Absolution erschien hier als Erklärung, daß die Bedingung der Vergebung erfüllt und daher die Vergebung selbst eingetreten sei.

[3] Vgl. Schäzler a. a. O. § 13, S. 260 f.

ungen des Viktoriners aus gewichtigen Gründen ablehnen zu müssen glaubte, einen Schluß zog auf die Richtigkeit der Ansichten Abälards. Ihm folgend, „verlangt er so deutlich, unverhüllt und konstant eine der priesterlichen Absolution vorausgehende, rechtfertigende und vollkommene Liebe, daß seine Darstellung eine verschiedene Auslegung gar nicht zuläßt“ [1], und daß daher in betreff seiner Auffassung alle Autoren übereinstimmen [2], so sehr auch die Ansichten einzelner darüber auseinander gehen, ob der Magister die „altkirchliche“ und „evangelische“ Anschauung wiedergebe [3] oder aber den Weg der „Neuerung“ [4] betreten habe. Kurz und treffend charakterisiert Morinus die Lehre Peters also: „Er unterscheidet zwischen äußerer und innerer Beicht und Genugthuung und meint, Gott vergebe die Sünden nach der Erweckung einer Herzensreue und auf Grund nicht einer mündlichen, sondern einer Herzensbeicht, sowie einer inneren, in Demut und Schmerz der Seele bestehenden Genugthuung, mit andern Worten, er vergiebt die Sünden auf Grund der Reue und des mit ihr verbundenen (aber lediglich in einem positiven Gebote begründeten) Vorsatzes, zu beichten und genugzuthun. Daraus folgt, daß die Sünden getilgt sein müssen vor jeder priesterlichen Thätigkeit. Was bleibt also für die Absolution übrig? Ein dreifaches: Fürs erste erklärt der Priester, aber auf richterliche Weise, daß der Pönitent von Gott losgesprochen sei; sodann legt er die für die Sünden zu leistenden Strafen auf und läßt nach deren gänzlicher oder teilweiser Abtragung den Sünder

[1] *Morinus* l. c. l. 1, c. 18, n. 10, p. 33.

[2] Vgl. u. a. Mausbach a. a. O. S. 52. Schäzler a. a. O. S. 263 ff. (Hier auch eine Darlegung des etwaigen [?] Zusammenhanges dieser Ansicht des Lombarden mit seiner Christologie; Nihilianismus.) *Salmant.*, Curs. theol. tract. 24, disp. 3, dub. 2, § 2, n. 68. *Suarez*, De poenit. XXII, 431. *Estius* l. c. d. 18, § 3, p. 260. *Bonaventura*, In IV (ed. Quaracchi), Scholion, p. 430. 474.

[3] So Harnack a. a. O. S. 522 [498. 499].

[4] Vgl. Müller a. a. O.

wieder zum Genusse des Leibes Christi zu; endlich schließt er denselben, wenn er öffentliche und schwere Sünden beging, von der Teilnahme an den Sakramenten und der Gemeinschaft der Gläubigen aus und gestattet ihm nachher durch die Rekonziliation wieder Zutritt." [1]

Wie getreu hier die Ansicht des Sentenzenmeisters wiedergegeben ist, zeigt unter anderem zur Genüge seine eigene Antwort auf die Frage, ob ohne Genugthuung und mündliches Bekenntnis, durch die Herzensreue allein die Sünde vergeben wird [2]. „Hierüber", sagt er, „sind auch gelehrte Männer [3] verschiedener Meinung, weil die Lehrer der Kirche über diesen Punkt ungleich, ja beinahe entgegengesetzt sich ausgesprochen haben." Nachdem er nun die Aussprüche pro und contra angeführt hat, giebt er in bestimmtem Tone sein Urteil also ab: „Sicherlich läßt sich sagen, daß ohne mündliches Bekenntnis und ohne Abtragung einer äußeren Strafe die Sünden getilgt werden durch Reue und Demut des Herzens. Denn sobald jemand zerknirschten Geistes sich vornimmt, zu beichten, vergiebt Gott. Fehlt nämlich hier auch das Bekenntnis mit dem Munde, so ist doch das des Herzens vorhanden, und durch dieses wird die Seele innerlich von der Makel der begangenen Sünde gereinigt und von der Verdammung zum ewigen Tode befreit." [4] Warum aber ist die Beicht notwendig? „Deswegen, weil sie eine Strafe für die Sünde ist, wie die äußere Genugthuung; weil ferner durch sie der Priester erkennt, wie er über ein Vergehen urteilen muß; weil endlich durch sie der Sünder demütiger und vorsichtiger wird." [5] Es liegt also die Bedeutung der Beicht lediglich auf der subjektiven Seite, in ihrem

---

[1] *Morinus* l. c. l. 8, c. 2, n. 9, p. 347.

[2] Sent. l. IV, dist. 17.

[3] Die Ausführungen zeigen deutlich, daß insbesondere Hugo von St-Viktor und Abälard gemeint sind.

[4] L. c. c. 1 (Cui sententiae potius etc.).

[5] L. c. c. 5 (zum Schluß).

beschämenden, demütigenden Einfluß. Sie kommt für die Sündenvergebung nur als opus operantis in Betracht.

Nicht minder klar und bestimmt als der Beicht hat der Sentenzenmeister auch der Absolution eine objektive sündentilgende Wirksamkeit abgesprochen[1]. Er „sieht wohl, mit welchem Bande der Priester den Pönitenten bindet, dem Bande zeitlicher (kanonischer) Strafe nämlich, aber er sieht nicht, von welchem Bande er ihn löst". Weil „niemand eine wahre Reue, ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz hat, außer in der Liebe, weil derjenige, welcher die Liebe besitzt, des Lebens würdig ist, und niemand zugleich Leben und Tod verdient, so wird auch niemand durch den Priester von der Strafe der ewigen Verdammnis befreit. Vielmehr reinigt Gott allein den Menschen innerlich von der Makel der Sünde und erläßt ihm die ewige Strafe." Den Priestern hat er die Gewalt dazu nicht verliehen. Gleichwohl binden und lösen auch sie, d. h. sie zeigen an, daß die Menschen gebunden oder gelöst seien. Diese Art des Bindens und Lösens hat der Herr angedeutet, indem er dem Aussätzigen zuerst die Gesundheit wiedergab und erst dann ihn zu den Priestern schickte, auf daß sie ihn für rein erklären, indem er desgleichen den Lazarus erst nach der Erweckung zum Leben den Jüngern zur Befreiung von seinen Banden übergab. Ist nämlich jemand auch vor Gott rein, so betrachtet ihn doch die Kirche als solchen erst dann, wenn er durch das Urteil des Priesters für rein erklärt wurde. Deshalb stehen der alt- und der neutestamentliche Priester in Bezug auf die Lösung von der Schuld der Sünde auf gleicher Stufe; ihre Aufgabe und Vollmacht besteht im Unterscheiden und Erklären. Effektiv greift der Inhaber der Schlüssel nur ein, wenn er dem Beichtenden eine Genugthuung auferlegt, etwas davon nachläßt und wieder Zutritt gestattet zu den Sakramenten[2].

---

[1] Vgl. l. c. dist. 18.

[2] Vgl. l. c. dist. 18, c. 6.

Fragt man nach den Gründen, warum der Lombarde sich so unbedingt und konstant für eine rein subjektive Rechtfertigung aussprach und eine eigentlich sündentilgende Wirksamkeit der Beicht, Absolution und Genugthuung nicht anerkennen wollte, so scheinen wohl äußere Gründe, wie z. B. die Meinung, jene Bibelstellen, nach welchen Gott allein Gnade verleiht und Sünden vergiebt, seien im Sinne einer unmittelbaren Sündenvergebung zu verstehen, noch mehr aber scheint folgender innerer Grund maß- und ausschlaggebend gewesen zu sein. Als Ursache der Sündentilgung gilt dem Magister die in Reue und Liebe bestehende innere Buße. Da diese in der äußeren Buße nach seiner Ansicht[1] nicht ihre Ursache haben kann, vielmehr selbst Ursache derselben ist, so muß der äußeren Buße konsequent ein Kausaleinfluß auf die Sündentilgung abgesprochen werden. Treffend sagt daher Schäzler[2]: „Weil es sich der Lombarde nicht begrifflich zurechtzulegen wußte, wie die äußere Buße Ursache der inneren sein, d. h. wie eine äußere sinnliche Handlung für die Ursache eines rein innerlichen, eine vitale Erhebung in sich schließenden Phänomens gelten könne, so begnügte er sich nicht damit, die Rechtsfrage unentschieden beiseite liegen zu lassen, sondern er vergriff sich an der Thatsache selbst. Er leugnete schlechthin, daß durch das Bußsakrament die Sündenschuld getilgt werde, und ließ demzufolge die Rechtfertigung Erwachsener ausschließlich durch subjektive Vermittlung, also ex opere operantis, sich vollziehen."

Übrigens scheint der Lombarde für die nachdrückliche Betonung der inneren Buße als Ursache der Sündentilgung noch einen ganz besondern Grund gehabt zu haben, gelegen in der Art und Weise, wie er sich die Aufhebung der Sündenmakel dachte. Hat diese in seinen Augen auch nicht ausschließlich subjektiven Charakter, besteht sie vielmehr auch objektiv in einer

---

[1] Vgl. l. c. dist. 22, c. 2.

[2] A. a. O. S. 283.

Unähnlichkeit zwischen Seele und Gott[1], so scheint Petrus doch mehr die aktuelle denn die habituelle Gnade als Mittel zu ihrer Beseitigung betrachtet zu haben. Er dachte sich wohl den Vorgang der Sündentilgung so: Gott erweckt und erleuchtet die Seele des Sünders durch die aktuelle Gnade, die so erweckte und erleuchtete Seele erschwingt sich zu einem Akte der Reue und Liebe, und dieser Akt hebt die Sündenmakel auf, wenn aber diese, dann notwendig auch die mit ihr unzertrennlich verbundene ewige Strafe. So erscheint allerdings der Ausschluß der äußeren Buße und des Bußsakramentes von einer sündentilgenden Wirksamkeit ex opere operato recht wohl erklärlich.

Die dargelegten Anschauungen des Lombarden übten noch lange nach ihm einen großen, ja fast dominierenden Einfluß aus[2], insbesondere auf seine Schüler und viele seiner Kommentatoren[3]. Aber trotz der Pietät gegen den Magister folgten ihm die meisten derselben mehr nur in der prinzipiellen Auffassung als im einzelnen Detail. Sie betrachteten zwar auch die Tilgung der Sündenschuld als eine ex opere operantis, durch die Reue allein hervorgebrachte Wirkung und hielten so den Grundgedanken des Sentenzenmeisters prinzipiell fest; aber sie wollten doch auch eine Wirksamkeit des opus operatum,

[1] Vgl. Sent. IV, dist. 18, c. 8: Ipsa ergo dissimilitudo, quae inest animae ex peccato et est a Deo elongatio, animae macula intelligitur, a qua purgatur in poenitentia. Hoc autem solus Deus facit, qui solus suscitat animam et illuminat.

[2] Vgl. *Morinus* l. c. l. 8, c. 2, n. 12: Haec magistri sententia . . . principatum in scholis centum fere annis sola obtinuit.

[3] Neben Peter von Poitiers, Bandinus u. a. hat diese Anschauung auch ganz unzweifelhaft vertreten Roland, nachmals Papst Alexander III. Wiederholt, ganz unzweideutig und mit Berufung auf Schrift- und Väterzeugnisse spricht er sich dafür aus, daß „durch die Herzensreue allein die Sünde nachgelassen" und „in der Beicht sowie durch die Genugthuung nur als nachgelassen angezeigt wird". Vgl. Gietl, Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. S. 243ff.

insbesondere der Absolution, auf die Beseitigung wenigstens einiger Folgen der Sünde wahren.

f) Zufolge ihrer Ansicht, die sich als Versuch der Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Wirksamkeit darstellt, bleiben nämlich nach der Tilgung der Sündenschuld durch die Reue noch zeitliche Strafen zurück, oder es wird vielmehr die ewige Strafe zugleich mit der Nachlassung der Schuld in eine zeitliche, entweder hier auf Erden oder im Fegfeuer abzubüßende Strafe verwandelt. In der ganzen oder doch teilweisen Nachlassung dieser Strafe nun besteht die Wirkung der Absolution. Somit ist das Charakteristikum dieser Ansicht die Annahme einer parallel laufenden Wirksamkeit der Reue und Schlüsselgewalt, jener zur Tilgung der Schuld und ewigen Strafe, dieser zur Nachlassung der zeitlichen Strafe.

Der Grundgedanke dieser Anschauung, die Idee einer real und zeitlich getrennten Nachlassung von Schuld und Strafe durch verschiedene, nebeneinander und unabhängig voneinander wirkende Faktoren soll nach der gewöhnlichen Annahme[1] schon bei Hugo von St-Viktor sich finden. Nach seiner Lehre soll nämlich Gott allein auf Grund der Reue die Schuld der Sünde tilgen, die schlechthinige oder doch definitive Nachlassung der Strafe (auch der ewigen) aber Aufgabe und Wirkung der priesterlichen Absolution sein. So hat den Viktoriner offenbar schon der Lombarde verstanden[2] und deshalb bekämpft, weil nach der Tilgung der Sündenschuld unmöglich noch ein debitum damnationis zurückbleiben könne. So sehr nun diese Auffassung der Lehre Hugos den Wortlaut für sich hat, so scheint sie doch auf einem Mißverständnis einiger Termini zu be-

[1] Vgl. Schäzler a. a. O. § 14, S. 276 ff. *Suarez* l. c. disp. 16, sect. 2, secunda opinio (Op. XXII, 341). *Salmant.* l. c. p. 129. *Morinus* l. c. l. 1, c. 18, n. 2—5 et n. 13, p. 31 sq., sowie l. 8, c. 2, n. 9 et 11, p. 347. 348. *Vuitasse* l. c. p. 174 sq. Gietl a. a. O. S. 247, Anm.

[2] Vgl. Sent. IV, dist. 18, c. 4.

ruhen. Nach Hugo zieht die Sünde zwei Folgen nach sich[1]: die innere Finsternis oder die Verstockung und Verfinsterung des Geistes und die äußere Finsternis oder das debitum futurae damnationis. Von diesen zwei Folgen nun hat die erstere einen ausgesprochen subjektiven Charakter. Ihren Grund hat sie in dem durch die Sünde verursachten Verluste der göttlichen Gnade, die vorher den Menschen fertig und geneigt gemacht hatte zum guten Handeln. Weil nun niemand aus eigener Kraft sich vom Falle der Sünde erheben kann, sondern nur dann, wenn die zuvorkommende göttliche Barmherzigkeit aus freien Stücken ihn erweckt, deshalb muß Gott die wegen der Sünde uns mit Recht entzogene Gnade bei der Erweckung zur Buße einzig und allein auf Grund seiner Barmherzigkeit, ohne vorausgegangene Verdienste unsererseits, uns zurückgeben, damit diese Gnade unser Herz von der Starrheit des Unglaubens und dem Tode der Sünde erwecke, damit wir, mit andern Worten, ipsa sola (gratia) operante zur Buße angetrieben, von den Fesseln der Erstarrung gelöst werden und dann, ipsa cooperante, auch von dem debitum damnationis befreit zu werden verdienen. Vorgebildet ist dies in der Auferweckung des Lazarus. Wie diesen der Herr selbst zuerst von der inneren Fessel des Todes löste, nach der Wiederbelebung aber auch äußerlich durch die Apostel lösen ließ, so belebt er noch jetzt in seiner Kirche durch Einflößung der Reue innerlich diejenigen, welche den Tod der Sünde gestorben sind, und löst sie hierauf in der Beicht durch das Ministerium der Priester von der äußeren Fessel, dem debitum damnationis.

Es kommt hier alles darauf an, wie die Termini: Gnade, innere und äußere Finsternis, aufzufassen sind. Wäre unter der Gnade, womit Gott allein den Sünder erweckt, die habituelle und nicht vielmehr die aktuelle Gnade zu verstehen;

[1] Vgl. De sacramentis l. 2, pars 14, c. 8 (*Migne*, Patr. lat. CLXXVI. 564). Die Summa wurde hier nicht berücksichtigt, weil ihre Authentizität nicht feststeht.

wäre die innere Finsternis etwas Objektives, der Seele Anhaftendes und gleichbedeutend mit dem, was andere Theologen reatus culpae nennen; wäre mit der äußeren Finsternis nur die ewige Strafe gemeint: dann würde Hugo allerdings eine getrennte Nachlassung von Schuld und Strafe lehren und dem Sakramente als solchen eine schuldtilgende Wirksamkeit absprechen. Weil ihm aber offenbar die innere Finsternis etwas Subjektives, eine Krankheit der Seele ist[1]; weil er von der den Sünder erweckenden Gnade sagt, daß sie eine zuvorkommende sei und ohne alles Zuthun des Pönitenten von Gott allein gegeben werde; weil er ferner die Befreiung vom debitum damnationis durch die Absolution ganz richtig als die Wirkung einer göttlich-menschlichen Thätigkeit betrachtet, und in seiner ganzen Darlegung kein Grund ersichtlich ist, warum diese Thätigkeit sich nicht auch auf die Tilgung der Sündenschuld erstrecken könnte: so ist es mehr als wahrscheinlich, daß unter der Gott allein reservierten Erweckung des Sünders eine Erweckung durch die aktuelle, nicht aber die habituelle Gnade zu verstehen sei[2], und daß das debitum damnationis nicht bloß die ewige Strafe, sondern (implicite wenigstens) auch das in sich schließe, was andere Theologen

[1] Vgl. Schäzler a. a. O. § 15, S. 285.

[2] Auch Augustinus verlangt (De verbis Domini sermo 8, bei *Launoi* l. c. observ. 4, p. 195) ganz so wie Hugo, daß der Sünder lebe und erweckt sei, wenn er beichte, und legt die Erweckung des Lazarus gerade so aus wie Hugo. Und doch erwidert er auf die Frage, was die Absolution des Priesters sei: Remissio peccatorum est. Quid enim prodesset Lazaro, quia processit de monumento, nisi diceretur: Solvite eum et sinite abire? (In psalm. 102 conc. 2. Vgl. In loann. tract. 49). Vgl. *Bonaventura*, In IV, d. 17, p. 2, a. 2, q. 3 ad 1: Vocat suscitatum dispositum ad caritatem, qui iam incipit suscitari, cum atteritur per dolorem in confessione plerumque recipit vitam. Auch Morinus hält dafür, daß nach Hugo die „Erweckung" des Sünders „nicht notwendig eine vollkommene, für den Himmel geeignete" sein müsse. Vgl. l. c. l. 1, c. 18, n. 10, p. 33.

mit dem Ausdrucke reatus culpae bezeichneten. Diese Auslegung gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit durch die Thatsache, daß die ersten Scholastiker habitus infusi, wenigstens explicite, nicht angenommen haben[1]. Es spricht demnach alles dafür, daß die erste systematische Sakramentenlehre in betreff der vorliegenden Frage die ganz richtige Lösung enthält, und daß Hugo nicht als Vertreter der Ansicht gelten darf, welche lediglich die Nachlassung der Strafe als eigentliche sakramentale Wirkung betrachtet[2].

Die Hugo mit Unrecht vindizierte Auffassung scheint ebensowenig seinem Schüler Richard zugeschrieben werden zu dürfen. Freilich steht auch seine Ansicht nicht unzweifelhaft und unbestritten fest, und die Auslegungen der einzelnen Autoren gehen sehr weit auseinander. Nach den einen lehrte er gerade so wie Hugo[3], nach andern ging er in der Betonung der Reue und inneren Buße, im Gegensatze zur äußeren, und in der Einschränkung der Kraft der Schlüssel weiter als sein Lehrer[4]; wieder nach andern sprach er sich noch klarer und bestimmter als Hugo dafür aus, daß die Schlüsselgewalt auf die Beseitigung von Hindernissen sich erstrecke, die den Eingang ins Himmelreich versperren[5]. Der Grund des Mißverständnisses

---

[1] Vgl. *Morinus* l. c. l. 8, c. 2, n. 13, p. 348.

[2] Warum Harnack (a. a. O. S. 522, Anm. 1) die Bemerkung Hugos, daß man durch den Empfang des Sakramentes nicht gerettet werden muß, sondern nur gerettet werden kann, daß mit andern Worten der heilsame Sakramentsempfang auch subjektiverseits die Erfüllung gewisser Bedingungen erfordert, so bedeutungsvoll findet und in ihr den verborgenen Grundgedanken der katholischen Sakramentenlehre erblickt, ist wahrlich nicht genügend klar.

[3] Vgl. *Salmant.* l. c. tract. 24, disp. 3, dub. 2, § 2, n. 69, p. 129. *Suarez* l. c. disp. 16, sect. 2, n. 3 (Op. XXII, 341).

[4] Vgl. Müller a. a. O. *Bonaventura* l. c. (ed. Quaracchi), Scholion, p. 430. 474. *Estius* l. c. dist. 18, § 3, p. 260.

[5] Vgl. Schäzler a. a. O. S. 279—283. *Morinus* l. c. l. 1, c. 18, n. 10, p. 33.

und der Meinungsverschiedenheit liegt wohl auch hier vorzüglich in der Terminologie. Nach Richard[1] „löst der Herr allein und durch sich selbst (per semetipsum) die Fessel der Verhärtung, durch sich und zugleich durch den Minister des Sakramentes das debitum der ewigen Verdammnis, durch den Minister allein das debitum der künftigen Reinigung". Es fragt sich nun wieder, was unter diesen Ausdrücken zu verstehen ist. Die Fessel der Verhärtung, von Richard auch obligatio culpae genannt, ist eine zweifache: eine Fessel der Gefangenschaft, darin bestehend, daß der Sünder aus eigener Kraft sich nicht mehr vom Falle erheben kann, und eine Fessel der Knechtschaft, darin bestehend, daß die Sünde immer neuen Tribut fordert und so täglich eine Vermehrung der Schuldbarkeit herbeiführt[2]. Diese Erklärung zeigt, daß die obligatio culpae auch nach Richard ganz subjektiven Charakter hat und nicht gleichbedeutend ist mit jener Folge der Sünde, die man gewöhnlich mit dem Ausdrucke reatus culpae oder culpa schlechthin bezeichnet. Daher wird sie wohl von Gott allein beseitigt, aber nicht durch Erteilung der habituellen, sondern der aktuellen Gnade, die im Sünder die für die Sündenvergebung auch mit Gebrauch des Sakramentes notwendige Reue und Bußgesinnung erweckt[3]. Jener Folge

[1] De potestate ligandi et solvendi c. 7 (*Migne*, Patr. lat. CXCVI. 1164): Per semetipsum sane solvit (Dominus) vinculum obdurationis, per se simul et ministrum suum debitum aeternae damnationis, per ministrum vero debitum futurae purgationis.

[2] Vgl. l. c. c. 2 et 3: Culpae obligatio versatur circa duo. In uno accenditur vinculum captivitatis, in alio debitum servitutis.... Ex vinculo captivitatis illaqueatur, ne redeat ad faciendum bonum, ex vinculo servitutis attrahitur et exagitatur ad augendum malum.

[3] Vgl. l. c. c. 13: Quando Deus dat animae peccatrici odisse, quod prius amabat, detestari, quod antea desiderabat cum voto continendi, confitendi, satisfaciendi, efficitur statim emundatio integra et plena leprosi. Quid est autem leproso in leprae emundatione tria illa praecipere, nisi votum continendi, confitendi, satisfaciendi per internam aspirationem purgandae animae persuadere?

der Sünde, die andere Scholastiker mit dem Terminus reatus culpae ausdrücken, und die das doppelte Moment der macula und offensa in sich schließt, war Richard sich entweder noch nicht klar bewußt, oder er wollte unter dem Ausdrucke debitum damnationis nicht bloß die ewige Strafe verstanden wissen, sondern auch ihre Ursache, die Schuld. Letzteres läßt sich deshalb mit Grund annehmen, weil Richard an einer Stelle[1] neben der ewigen Strafe und im Unterschiede von ihr das Gott zugefügte Unrecht als Folge der Sünde erwähnt und die Verzeihung desselben nicht Gott allein mit Ausschluß des Ministers reserviert, sondern vielmehr sagt, dieselbe sei unzertrennlich verbunden mit der auf ministerielle Weise auch dem Priester[2] zukommenden Nachlassung der ewigen Strafe. Da aber die Sünde ohne Sühne nie vergeben wird, so läßt Gott durch seinen Minister die ewige Strafe nicht eigentlich nach, sondern verwandelt sie nur in eine zeitliche[3]. Indem der Priester diese in eine zu leistende Genugthuung, eine poena poenitentialis umändert, erhält die Sündenvergebung ihren Abschluß. Die Darlegungen Richards mögen in manchen Punkten wegen des zweifelhaften Sinnes der gebrauchten Termini etwas dunkel sein, so viel aber lassen sie mit Sicherheit ersehen, daß die priesterliche Wirksamkeit nicht beschränkt ist auf die Nachlassung bezw. Umwandlung der zeitlichen Strafe, sondern in irgend einer Weise sich auch erstreckt auf die Befreiung des Sünders von der ewigen Verdammung[4], und daß ferner die Lösung von der obligatio culpae nicht

[1] L. c. c. 23: Deus . . . vere poenitenti suam iniuriam et eo ipso poenam aeternam remittit.

[2] Ibid.: Hinc ergo possumus colligere, sacerdotalis illa absolutio quantae virtutis sit et excellentiae, quae veraciter poenitentem et studiose satisfacientem liberat non solum a truci incendio aeterni supplicii, verum etiam a concremationc ignis purgatorii.

[3] Vgl. ibid. c. 24 et 6.

[4] Vgl. die erstere Stelle aus c. 23 und dazu c. 8: Debitum damnationis aeternae solvit sacerdos integre et absolute.

zeitlich und real getrennt ist von der Nachlassung des debitum damnationis[1]. Gerade hierin ist die Annahme Richards begründet, daß die Nachlassung des debitum damnationis, wenn auch zuweilen zugleich mit der Aufhebung der obligatio culpae schon vor jeder priesterlichen Thätigkeit erfolgend[2], doch immer an die Bedingung der nachfolgenden Absolution geknüpft sei[3] und daher einen Kausaleinfluß derselben nicht ausschließe.

Die den beiden Viktorinern abzusprechende Ansicht, daß der Priester in der Absolution nur die zeitliche Strafe nachläßt oder mildert, hat einen entschiedenen Vertreter in Wilhelm von Auxerre[4]. Nach ihm „beginnt Gott die Sündenvergebung durch Lösung von Schuld und ewiger Strafe, der Priester vollendet sie durch Nachlassung eines Teiles der zeitlichen Strafe“[5]. Indes giebt Wilhelm zu, daß die Beicht unter Umständen durch ihren ethischen, beschämenden und erhebenden Einfluß auf den Pönitenten, also ex opere operantis, mittelbar, d. h. durch Erzeugung der sündentilgenden Reue, einwirken könne auf die Nachlassung auch der Sündenschuld[6].

Die Anschauung Wilhelms, daß der Priester die von Gott in der Reue begonnene Sündenvergebung vollende, hält Albert der Große für ganz irrig[7]. Und doch unterscheidet sich seine

[1] Vgl. l. c. c. 4: Praevaricator sub uno eodemque tempore solvitur a culpae obligatione et a debito damnationis aeternae.

[2] Zuweilen bewirkt Gott auch die Lösung von der obligatio culpae cum nonnulla ministrorum suorum cooperatione (vgl. c. 4). Diese cooperatio eignet jedoch auch Laien (ibid.) und ist wirksam ex opere operantis (post multam sacerdotis exhortationem: c. 16).

[3] Vgl. l. c. c. 8.

[4] Vgl. *Vuitasse* l. c. p. 180—181. Schäzler a. a. O. § 13, S. 268. 298 f.

[5] *Guill. Antissiodorensis*, Summa aurea. De poenit. l. 4: De generali usu clavium.

[6] Vgl. ibid. De confessione.

[7] Vgl. In IV sent. dist. 18. H. a. 15, solutio et responsio (ed. L. Vivès, 1894 p. 791 sq.).

eigene Ansicht von jener anscheinend nicht wesentlich. Denn er spricht sich wiederholt in aller Klarheit dafür aus, daß durch die Beicht und priesterliche Lossprechung nicht der Reat der Schuld und ewigen Strafe, sondern nur ein Teil der zeitlichen Strafen (poenae purgatoriae) nachgelassen wird[1]. Indes ist hier nicht zu übersehen, daß Albert nur von jenen Wirkungen redet, die der aktuellen Beicht und Absolution eigen sind. Denn insofern diese sakramentlichen Teile dem votum nach in der Reue eingeschlossen sind, schreibt ihnen Albert auch „eine gewisse Kraft zur Tilgung der ganzen Sünde" zu[2]. „Nichts", sagt er[3], „hindert, daß die Schlüsselgewalt schon wirksam sei vor der aktuellen Ausübung durch den Priester; wirkte ja doch auch die Gnade des Mittlers schon vor dem Erscheinen desselben. Mag daher auch Strafe und Schuld schon in der Reue gelöst werden, so geschieht dies doch nicht durch die Kraft der Reue allein, sondern vielmehr auch durch die Kraft der Schlüssel." Albert spricht also nicht der Absolution überhaupt, sondern nur der aktuell erteilten Absolution die schuldtilgende Kraft ab, und der Grund hierfür kann ihm offenbar nicht die Annahme sein, daß die aktuelle Lossprechung weniger Kraft besitze als die bloß in voto vorhandene, sondern nur die Voraussetzung, daß die Schuld und ewige Strafe jedesmal schon vor dem wirklichen Empfang des Bußsakramentes durch die Reue und das in ihr eingeschlossene votum sacramenti nachgelassen seien.

Zu den Theologen, welche die Kraft der Schlüssel und des Bußsakramentes als solchen überhaupt in einer teilweisen

[1] Vgl. l. c. a. 15, ferner ibid. D. a. 9, C. a. 7: in bezug auf die Beicht ibid. dist. 17, A. a. 24.

[2] L. c. dist. 18, C. a. 7; vgl. dist. 17, A. a. 24.

[3] L. c. dist. 18, A. a. 1 ad 1: Nihil prohibet operari clavem ante actum sacerdotis extra: sicut et gratia mediatoris operata est, antequam esset mediator in natura vera medietate. . . . Licet ergo solvatur poena et culpa in contritione, non tamen fit hoc virtute solius contritionis, sed potius etiam virtute clavium.

Nachlassung der zeitlichen Strafe erschöpft sein ließen, wird vielfach auch der Kardinal Robert Pulleyn gerechnet und scheinbar mit allem Recht; „denn er scheint der Ansicht zu sein, daß die priesterliche Lossprechung die göttliche immer schon voraussetze, und daß daher der Absolution notwendig eine vollkommene Reue vorhergehen müsse“ [1]. Mag nun aber auch Robert der Schlüsselgewalt, wenigstens bei ihrer wirklichen Ausübung, eine schuldtilgende Wirksamkeit nicht zuerkannt haben, mag auch die Meinung des Morinus [2], daß die von Robert verlangte Erweckung des Sünders vor der Beicht und Lossprechung nicht notwendig „ein vollkommenes und für den Himmel geeignetes Leben in sich schließe“, immerhin bloß mehr oder weniger Wahrscheinlichkeitsgründe für sich haben, so läßt sich aus einigen Äußerungen des Kardinals mit ziemlicher Sicherheit doch das entnehmen, daß er die Wirksamkeit ex opere operato der Absolution nicht auf die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen beschränkte, sondern auch auf die Erteilung wenigstens der gratia secunda ausdehnte. Durch die hierbei vorausgesetzte Annahme, daß die Erteilung der Gnade eine kreatürliche werkzeugliche Mitwirkung mit Gott als ihrer primären Ursache nicht ausschließe, hat Robert eine weite Kluft überbrückt und jenes Hindernis überwunden, das der Ausdehnung der sakramentalen Wirksamkeit auf die Tilgung der Sündenschuld wohl die größten Schwierigkeiten bereitete.

g) Einen andern Weg als die bisher erwähnten Theologen schlugen Alexander von Hales [3] und der hl. Bonaventura [4] ein. Fest steht ihnen vor allem, daß zur Sündenvergebung und

[1] Vgl. *Morinus* l. c. l. 1, c. 18, n. 5, p. 32.

[2] L. c. n. 10. Schäzler (a. a. O. S. 289) hält diese Meinung nicht für unbegründet. Vgl. auch *Vuitasse* l. c. p. 175 et 198: Robertum excusat Matholdus etc.

[3] Summa theol. pars 4, q. 14—24.

[4] In IV Sent. l. dist. 14—22. Vgl. *Morinus*, De contritione et attritione c. 5, p. 29 sq. Schäzler a. a. O. S. 300 ff.

Rechtfertigung auch bei wirklichem Empfang des Bußsakramentes eine wahre Kontrition, d. h. eine von der heiligmachenden Gnade informierte Reue notwendig ist[1], und daß dieselbe, und zwar vorzüglich auf Grund ihres Formprinzips, der Gnade, als eigentliche und unmittelbare Ursache der Sündentilgung zu gelten hat[2]. Es kann nun vorkommen, daß eine solche Kontrition der Beicht schon vorausgeht. In diesem Falle „ist die Beicht in bezug auf die Tilgung der Schuld bloß Zeichen, in bezug auf die Nachlassung irgend einer Strafe aber sowohl Zeichen als auch Ursache“[3]. Für den heilsamen Empfang des Bußsakramentes ist es indes nicht erforderlich, daß der Beicht eine wahre Kontrition vorausgehe, es genügt vielmehr, wenn der Pönitent vor der Beicht eine Reue hat, die in Wirklichkeit eine Attrition ist, aber doch mit Grund für eine Kontrition von ihm gehalten wird[4]. Tritt nämlich ein Pönitent, der sich nach Kräften vorbereitet hat, gleichwohl mit einer bloßen Attrition zur Beicht hinzu, so ist das Bekenntnis zugleich mit der Unterwerfung unter das priesterliche Urteil und der Verrichtung der auferlegten Genugthuung Zeichen und Ursache der Nachlassung von Schuld und Strafe, weil der Sünder dadurch, daß er sich so unterwirft und genugthut, Gnade erwirbt[5], und „weil so die Attrition häufig wegen der hin-

[1] Vgl. *Alexander Hal.* l. c. q. 17, membr. 4, a. 2.

[2] L. c. a. 3.

[3] L. c. q. 14, m. 2, a. 1, § 3: Confessio vero cum subiectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam et signum et causa remissionis quantum ad poenam aliquam . . . et hoc dico contritione praecedente confessionem.

[4] Vgl. *Bonaventura* l. c. d. 17, p. 2, a. 2, q. 3, resp.: Ad sacramentum poenitentiae non est necesse, quod accedat habens caritatem vel dispositionem ad caritatem sufficientem secundum veritatem, sed sufficit secundum probabilitatem.

[5] *Alexander Hal.* l. c. q. 14, m. 2, a. 1, § 3: Si autem poenitens praeparatus, quantum in se est, accedat ad confessionem attritus, non contritus, dico, quod confessio cum subiectione arbitrio

zukommenden Beicht und Absolution durch die Gnade geformt und so zur Kontrition wird oder dieselbe nach sich zieht“ [1]. Beicht, Absolution und Genugthuung haben also die Kraft, eine vermeintliche Kontrition zu einer wahren zu erheben, und es muß ihnen daher ein mittelbarer Kausaleinfluß auf die Tilgung auch der Schuld der Sünde zuerkannt werden. Es fragt sich indes, wie ihnen derselbe zukommt, ob bloß ex opere operantis oder aber ex opere operato.

Die verschiedenen Autoren beantworten diese Frage verschieden. Viele derselben [2] stellen Alexander und seinen Schüler einfach auf die gleiche Stufe wie den Lombarden; höchstens könne man zugeben, daß nach den beiden die Nachlassung zeitlicher Strafen eine ex opere operato hervorgebrachte Wirkung sei. Diesen gegenüber behaupten andere, so mit besonderer Entschiedenheit die Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura, die Franziskaner von Quaracchi [3], Alexander und der seraphische Lehrer ständen dem Irrtume des Sentenzenmeisters und anderer ganz ferne, ihre Lehre unterscheide sich von der des hl. Thomas nur in der Ausdrucksweise und durch die Annahme, daß die

---

sacerdotis et satisfactio poenitentiae iniunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae, quia sic subiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit.

[1] L. c. § 1: Frequenter confitenti sacramentali confessione datur gratia contritionis. *Bonaventura* l. c. d. 17. p. 2, a. 2. q. 3. resp.: Attritio . . . frequenter ob confessionem superadiunctam et absolutionem sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat contritio, sive ut ad ipsam contritio subsequatur.

[2] Vgl. *Suarez* l. c. disp. 16. sect. 2, n. 1 (Opp. XXII, 341). *Salmant.*, Curs. theol. l. c. tract. 24. disp. 3. dub. 2, § 1. n. 56. p. 124. *Tanner, S. J.*, Univ. theologia scholastica disp. 6. q. 6. dub. 4. n. 70. *Estius* l. c. d. 18, §§ 3 et 4. *Chr. Pesch*, Prael. dogm. tom. VII: De sacr. paen. sect. 2, n. 160, p. 65 sq.

[3] In den Scholien zu IV d. 17. p. 1, a. 2. q. 4 (II), p. 430; d. 18, p. 1. a. 2. q. 1, p. 474 sq. Vgl. auch Mausbach a. a. O. S. 62, Anm. 7. *Ioan. de Neercassel*, Ep. Castoriensis bei *Vuitasse* l. c. p. 198 sq. *Hurter*, Comp. theol. dogm. III, 372.

Sakramente moralische, nicht physische Ursachen sind. Die Wahrheit liegt wohl in der Mitte zwischen den beiden Ansichten. Alexander und Bonaventura haben der Beicht, Absolution und Genugthuung entschieden einen viel größeren Einfluß auf die Sündentilgung zuerkannt als der Lombarde und seine Schüler, auch haben sie der Idee einer dynamischen Vermittlung und eines wechselseitigen dynamischen Ineinandergreifens zwischen den einzelnen Teilen des Bußsakramentes jedenfalls bedeutenden Vorschub geleistet. Gleichwohl aber dürfte der Nachweis, daß dieselben der Beicht und Absolution eine Wirksamkeit ex opere operato zur Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe zuschreiben, weder erbracht sein noch auch erbracht werden können. Vielmehr ergiebt eine eingehende, objektive Prüfung der Darlegungen unserer beiden Autoren den notwendigen Schluß, daß die Attrition im Bußsakramente nur ex opere operantis, d. h. durch die psychologisch-ethische Einwirkung der Beicht auf den Pönitenten und durch den exhortativ-deprekativen Einfluß der Absolution, zur Kontrition wird. Es läßt sich dies schon daraus schließen, daß Alexander bei Erklärung der Wirksamkeit der Beicht sagt, dieselbe sei „auf Grund der Beschämung ein großer Teil der Buße“ [1], daß er ferner bemerkt, der mit bloßer Attrition zur Beicht hinzutretende Pönitent erlange deshalb die Gnade, „weil er sich dem Urteile des Priesters unterwirft und nach demselben Genugthuung leistet“ [2], daß er sagt, „die Beschämung selbst, die in der Beicht liegt, enthalte einen Teil der Nachlassung“ [3], daß er die Beicht für notwendig hält wegen des

[1] L. c. q. 14, m. 2, a. 1, § 3, fol. 260: Confessio ratione erubescentiae est magna pars poenitentiae, und daher signum et causa remissionis culpae (vgl. Zusammenhang).

[2] L. c.: Quia sic subiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit.

[3] L. c. q. 18, m. 2, a. 1, fol. 308: Verecundia est magna pars satisfactionis . . . erubescentia enim ipsa partem habet remissionis . . . in hoc enim quod (poenitens) per se ipsum dicit sacerdoti et

Gebotes und vieler utilitates, unter denen die Nützlichkeit zur Nachlassung der Schuld durchaus nicht besonders betont, sondern nur neben andern auch erwähnt wird[1]. Wo überhaupt Alexander auf die Notwendigkeit und Bedeutung der Beicht zu sprechen kommt, hebt er gewöhnlich ihren ethischen, verdemütigenden Einfluß auf den Pönitenten hervor, einen Einfluß, den sie offenbar nicht speziell als sakramentlicher Teil ausübt, sondern auch losgelöst vom sakramentlichen Verbande ausüben könnte und würde. Noch weniger fast als Alexander läßt der hl. Bonaventura einen Zweifel darüber bestehen, daß ihm die Beicht nur ex opere operantis „häufig" auch als Ursache der Nachlassung von Schuld und ewiger Strafe gilt. Allerdings unterscheidet der seraphische Lehrer in der Beicht ein opus sacramentale von dem opus virtutis[2]. Aber nicht auf Grund des ersteren, sondern nur auf Grund des letzteren kann die Beicht auf die Erhebung der Attrition zur Kontrition und so mittelbar auch auf die Tilgung der Sündenschuld einwirken[3]. Diese Wirksamkeit eignet daher auch der vor einem Laien abgelegten Beicht; denn auch sie dient zur Demütigung und Beschämung des Beichtenden, und auch ein Laie kann diesen unterrichten, belehren und für ihn beten[4]. Eine Wirkung nun, die auch einer solchen Laienbeicht zukommt, kann doch offenbar nicht eigentlich sakramental und ex opere operato hervorgebracht sein. Und doch spricht der hl. Bonaventura dieser Beicht nur jene Wirkungen ab, die speziell dem opus sacramentale eigen sind. Diese aber sind zusammengefaßt in

---

erubescentiam vincit timore domini offensi, fit venia criminis, fit enim veniale per confessionem, quod criminale erat in perpetratione.

[1] Vgl. l. c.

[2] IV, d. 17, p. 3, a. 1, q. 1, p. 451.

[3] Vgl. ibid. Aus der ganzen Quästion im Zusammenhang ergiebt sich dies noch viel unzweifelhafter als aus einer einzelnen herausgerissenen Stelle.

[4] Ibid. resp.

dem Terminus „reconciliatio“ [1]. Daß darunter nicht eine Rekonziliation im weiteren Sinne oder die Aussöhnung des Sünders mit Gott zu verstehen sei [2], sondern nur die kirchliche Rekonziliation, reconciliatio facienda Ecclesiae, das läßt der heilige Lehrer nicht etwa bloß vermuten und schließen, er hat es vielmehr ganz klar und ausdrücklich ausgesprochen [3]. Wenn übrigens die Beicht nach Alexander und Bonaventura ex opere operato wirksam sein soll zur Tilgung auch der Schuld der Sünde und Erteilung der Gnade, warum eignet diese Wirksamkeit dann bloß der Beicht des attritus und nicht in irgend einer Weise [4] auch der des contritus, warum also eine geringere Wirksamkeit bei vollkommenerer Disposition? Warum bringt ferner die Beicht des attritus ihre Wirkung nur „häufig“ [5] und nicht immer hervor? [6] Warum erlangen diejenigen die Gnade nicht, welche glauben, sie hätten eine Kontrition, die aber in Wahrheit auch am Schluß der Beicht nur eine Attrition haben? [7] All das ist

[1] Ibid.: Confessio est opus sacramentale, prout ordinatur ad reconciliationem, quae fit per absolutionem et ligationem; et quoniam haec potestas collata est solis sacerdotibus . . ., ideo haec nulli nisi sacerdotibus est facienda.

[2] Wie die Herausgeber von Quaracchi offenbar annehmen, wenn sie auf die citierte Stelle als einen Beweis für die Richtigkeit ihrer Auffassung (daß durch die Beicht nach Bonaventura nicht bloß die zeitliche Strafe, sondern auch die Schuld und ewige Strafe ex opere operato nachgelassen wird) aufmerksam machen. Vgl. Scholion p. 430.

[3] L. c. ad 3. 4. 5: Principalis causa confessionis est reconciliatio facienda Ecclesiae. Vgl. IV, d. 18, p. 1. a. 2. q. 1. corp. opin. 2. [4] Scil. in voto!

[5] Vgl. *Alexander Hal.* l. c. q. 14, m. 2. a. 1, § 1: Dici potest, quod frequenter confitenti sacramentali confessione datur gratia contritionis, vel ante habita augetur. Vgl. *Bonaventura* l. c. d. 17, p. 2, a. 2, q. 3 c.

[6] Obwohl eine der Beicht vorausgehende contritio existimata auf seiten des Pönitenten vorausgesetzt ist.

[7] *Bonaventura* l. c. d. 17, p. 2, a. 2, q. 3 ad 4: Evadunt offensam, quamvis non acquirant gratiam.

mit einer Wirksamkeit ex opere operato nicht in Einklang zu bringen.

Wie aber verhält es sich mit der Absolution? Bewirkt vielleicht sie ex opere operato die Tilgung der Sündenschuld und Nachlassung der ewigen Strafe? Es könnte allerdings so scheinen. Denn sowohl Alexander als auch sein Schüler unterscheiden in der Absolution einen deprekativen und indikativen Teil und sagen von dem ersteren, der deprecatio, daß sie die Gnade erlange (impetrat), von dem letzteren, der absolutio, daß sie die Gnade voraussetze[1]. Das Eigentümliche dieser Ausdrucksweise liegt anscheinend bloß in der Sonderansicht, daß nicht in der indikativen, sondern in der deprekativen Absolutionsform die eigentliche sakramentale Wirksamkeit sich entfaltet; eine Leugnung aber, daß die Absolution überhaupt auf sakramentale Weise schuldtilgend wirke, liegt scheinbar nicht vor. In Wirklichkeit jedoch verhält sich die Sache ganz anders. Alexander und Bonaventura betrachten den Priester als Mittler und Organ, ja gleichsam als Mund zwischen Gott und dem Sünder[2]. Durch ihn steigt der Mensch zu Gott empor und Gott zum Menschen herab. Als Emporsteigender verhält sich der Priester

[1] *Alexander Hal.* l. c. q. 21, m. 1, resol.: In forma absolutionis praemittitur oratio per modum deprecativum, et subiungitur absolutio per modum indicativum, et deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit. Dasselbe bei *Bonaventura* l. c. d. 18, p. 1, a. 2, q. 1, corp., p. 473. Dortselbst ist auch ausdrücklich betont, daß die Schlüsselgewalt sich nicht erstreckt auf die Schuld (non se extendit supra culpam) per modum activi et impertientis.

[2] *Alexander Hal.* l. c.: Habens clavem per potestatem clavis mediator est Dei ad hominem et hominis ad Deum. Unde per ipsum peccator ascendit ad Deum et sic est sacerdos os peccatoris sive loquens de peccatore et per ipsum descendit Deus ad hominem et sic est sacerdos os Dei. . . . Secundum quod ascendit, habet se per modum inferioris et supplicantis, secundum quod descendit per modum superioris et iudicantis. Secundum primum modum potest gratiam impetrare et ad hoc est idoneus, secundum secundum modum potest Ecclesiae reconciliare.

in Weise eines Untergeordneten und Bittenden, und so kann er dem Sünder Gnade erlangen; als Herabsteigender hat er die Stellung eines Übergeordneten und Richters, und so kann er die kirchliche Rekonziliation bewirken. Nur diese letztere Wirkung kommt auf Rechnung der Schlüsselgewalt und des opus operatum; denn die erstere, die Erlangung der Gnade auf dem Wege der Bitte, schreiben die beiden Lehrer wie dem Priester, so auch jedem gerechten Manne zu[1]. Direkt bleibt immer Gott allein Geber der Gnade und Ursache der Sündentilgung. Eine physisch-werkzeugliche Mitwirkung des Priesters wird hier nicht angenommen. Aus diesem Grunde wird so nachdrücklich betont, daß der Priester die Gnade nicht gebe, sondern nur durch Gebet erlange, d. h. durch sein Gebet Gott bewege, daß er dem Sünder die Gnade verleihe. Diesem Gebete nun könnte an sich wohl, wenn auch nicht eine physisch-instrumentale, so doch eine moralische Kausalität ex opere operato zukommen. Gott könnte ja festgesetzt und bestimmt haben, daß jedesmal, wenn ein Priester im Sakramente der Buße dieses Gebet verrichtet, er selbst dem Sünder die sündentilgende Gnade gebe. So wäre das Gebet moralische Ursache der Gnade, aber nicht eigentlich als Gebet, sondern vielmehr als von Gott verordnetes sakramentales Zeichen. Daß

[1] *Alexander Hal.* l. c. q. 21, m. 1, fol. 339: Ad illud, quod obicitur, quod vir iustus impetrat gratiam (sc. peccatori), dicendum, quod verum est, non tamen largitur eam: et bene potest sacerdos ibi gratiam impetrare peccatori, sed ipse non dat eam sed alius: ideo illi soli attribuitur absolutio a culpa. Dasselbe bei *Bonaventura* l. c. solut. oppos. ad 3, p. 474. Vgl. auch die Antworten auf die übrigen Einwände! Wohl heißt es dortselbst (resp. ad 4), daß wie die Taufe ratione rei interioris dicitur peccata remittere, similiter et „poenitentiae sacramentum", aber offenbar auch nur ratione rei interioris seu „prout comprehendit rem interiorem scilicet contritionem per eum modum, per quem in perfectione poenitentiae tria concurrunt, scilicet contritio, confessio et satisfactio" (ibid. ad 2).

indes dieser deprekativen Absolution nach Alexander und Bonaventura ex opere operato auch keine solche moralische Kausalität bezüglich der Gnadenerteilung zukommt, daß sie nur wirksam ist infolge der Kraft, die ihr als Gebet, nicht infolge einer Kraft, die ihr als Sakramentsteil oder infolge einer Bestimmung zum sakramentalen Zeichen eigen ist, dies folgt eben daraus ganz notwendig, daß das Vermögen, auf solch deprekatorische Weise Gnade für einen Sünder zu erlangen, in gleicher Weise wie dem Priester, auch jedem gerechten Manne und jedem Laien, dem man beichtet, zugeschrieben wird [1], folgt aber indirekt auch aus einer Menge von Stellen, die der Schlüsselgewalt als solcher in bezug auf die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe geradezu und direkt jede Kausalität absprechen.

Ganz ausdrücklich sagt z. B. Alexander: „Da die ewige Strafe unendlich ist und unzertrennlich verbunden mit der Schuld, so kann sie nur von Gott, der eine unendliche Kraft besitzt und allein die Schuld tilgt, nachgelassen werden, in keiner Weise aber vom Priester oder den Schlüsseln“ [2]; „Gott

[1] Vgl. die citierte Stelle; dazu *Alexander Hal.* l. c. q. 19. m. 1, a. 1. Einwurf gegen die Notwendigkeit der priesterlichen Beicht: Confessio fit homini, ut confitens erubescat de peccatis suis et erudiatur ab eo, cui confitetur, et cognoscat plagam peccati sui et ad multiplicationem intercessorum. Dazu aber wäre eine Laienbeicht oft geeigneter als eine priesterliche, die Beschämung könnte größer sein, die Belehrung besser, das Gebet des Laien wirksamer. Ergo videtur quod magis esset confitendum laico quam sacerdoti. Lösung: In omnibus argumentis est consequens, pro eo quod non accipiat totam causam, nec etiam principalem causam, quae est reconciliatio „facienda Ecclesiae“ etc. Diese reconciliatio ist also eine spezielle Wirkung der priesterlichen Beicht.

[2] L. c. q. 21, m. 2, a. 2, fol. 339: Cum poena aeterna infinita sit et inseparabilis a culpa, a Deo tantum, qui infinitae virtutis est, quique solus culpam delet, remitti potest et nullatenus a sacerdote vel clavibus. Claves non habent potestatem supra poenam aeternam, sicut ostendit Magister (also ausdrückliche Berufung auf den Lombarden und daher offenbar auch Anschluß an seine diesbezügliche

allein entfernt die Sünde und die mit ihr verknüpfte Höllenstrafe, daher hat offenbar er allein den Schlüssel zu dieser Thüre. Aber hier wird etwas von der Strafe nicht nachgelassen und bleibt somit noch ein Hindernis, nämlich die zeitliche Strafe. Die Beseitigung dieses Hindernisses und Öffnung dieser Thüre ist dem Priester reserviert." [1] „In bezug auf die Reinigungsstrafe steht dem Priester eine Gewalt zu, insofern er dieselbe in eine zeitliche Strafe umwandeln kann." [2] Daß in diesen Stellen nicht bloß der indikativen Absolution, sondern der ex opere operato wirksamen Absolution überhaupt eine schuldtilgende Wirksamkeit abgesprochen ist, läßt sich indirekt durch den Hinweis auf jene Stelle darthun, nach welcher die einem Priester abgelegte Beicht vor der Laienbeicht nur eine Wirkung voraushat, nämlich die Rekonziliation, die vorgenommen wird durch Bindung und Lösung von zeitlichen Strafen[3]. Wäre nun der Einfluß, welchen Beicht und deprekative Absolution zuweilen auf die Erhebung des attritus zum contritus ausüben, ein ex opere operato wirksamer, so wäre damit offenbar auch der Laienbeicht eine eigentlich sakramentale Wirksamkeit zuerkannt.

Nach alledem kann es durchaus nicht als bewiesen und feststehend erachtet werden, daß nach Alexander und dem hl. Bonaventura das Bußsakrament ex opere operato auch die Nach-

---

Anschauung). Daß hier und in ähnlichen Stellen die Rede ist „non de causalitate totali huius sacramenti eiusque effectu, sed praecise de causalitate clavium" exclusa virtute Dei ut causa principali et efficiente, kann wohl nicht mit hinreichenden Beweisgründen belegt werden. Wenn dem so wäre, warum giebt dann Bonaventura nicht kurzweg zu: quod sacerdos virtute clavium ministerialiter absolvit a culpa? Vgl. IV, dist. 18, p. 1, a. 2, q. 1, 4m und ad 4. Warum stellt er in Abrede, daß die Schlüsselgewalt per modum activi sich auf die Schuld erstreckt? Vgl. ibid. corp.

[1] Ibid. q. 20, m. 5, resp. fol. 335.

[2] Ibid. q. 21, m. 2, a. 3, resp. fol. 340.

[3] L. c. q. 19, m. 1, a. 1.

lassung der Schuld und ewigen Strafe bewirkt, daß Beicht und Absolution auch als physische und nicht bloß als moralische Handlungen dem Sünder die schuldtilgende Gnade erlangen. Vielmehr darf als unzweifelhafte Anschauung unserer beiden Autoren gelten, daß Beicht und Absolution nur ex opere operantis, d. h. durch den beschämenden, verdemütigenden Einfluß des Bekenntnisses, sowie durch die Belehrung und das Gebet des Priesters zur Erlangung der Gnade der Kontrition für den attritus beitragen und so mittelbar auch Ursache der Sündentilgung sind, daß sie aber ex opere operato nur die Verminderung der zeitlichen Strafe und die kirchliche Rekonziliation bewirken[1].

h) Ein Rückblick auf die bisher vorgeführten Ansichten zeigt eine ganz verschiedene Lösung der Frage nach den Wirkungen des Bußsakramentes. Nach der Ansicht Abälards und des Lombarden ist in keiner Weise das Bußsakrament als solches, also ex opere operato, Ursache der Sündentilgung, sondern vielmehr nur die Reue als subjektiver menschlicher Akt, ohne irgendwelchen objektiven sakramentlichen Kausaleinfluß. Als Wirkung des ex opere operato wirksamen Sakramentes erscheint lediglich die kirchliche Rekonziliation und Nachlassung kirchlich-kanonischer Strafen. Etwas verschieden von dieser Anschauung ist die Wilhelms von Auxerre und anderer. Nach ihr bewirkt das Bußsakrament auf eigentlich sakramentale Weise nur die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen. Prinzipiell stehen auf diesem Standpunkt auch Alexander und der hl. Bonaventura.

---

[1] So hat ihre Lehre offenbar auch Morinus verstanden (vgl. De contrit. et attrit. pars I, c. 5, p. 33). Vgl. auch *Chr. Pesch* l. c. n. 160, p. 66, nota 1: Student quidem recentissimi editores operum S. Bonaventurae ostendere, S. Doctorem a communi sententia non recessisse; at ea, quae in longo scholio in IV, d. 18, p. 1, a. 2, q. 1 in hunc finem proferunt, rem minime efficiunt . . . Revera S. Bonaventura a S. Thoma re, a Magistro verbis tantum differt.

Auch nach ihnen ist nur die Umwandlung der Fegfeuerstrafen in zeitliche Bußwerke eine ex opere operato von den Schlüsseln hervorgebrachte sakramentale Wirkung, während eine mittelbare Kausalität zur Nachlassung auch der Schuld und ewigen Strafe der Beicht und Absolution nur ex opere operantis zukommt. Weiter geht Kardinal Robert Pulleyn in der Ausdehnung der Kraft und Wirksamkeit des Bußsakramentes, indem er dasselbe ex opere operato wenigstens auch die gratia secunda bewirken läßt. Höher noch steht die Ansicht des hl. Albert und aller jener, die zwar die Wirksamkeit der aktuellen Beicht und Absolution auf die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen beschränken, dafür aber annehmen, daß das opus operatum zur Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe schon wirksam ist durch das in der Reue eingeschlossene votum sacramenti. Während alle andern Ansichten dem sakramentlichen opus operatum eine Kausalität hinsichtlich der Tilgung der Schuld und Nachlassung der ewigen Strafe absprechen, enthält diese letzte allein, wenn auch eine Verkürzung der Kraft des Sakramentes in actu, so doch keine Leugnung und Beschränkung der sakramentlichen Wirksamkeit ex opere operato überhaupt.

Die Würdigung und Feststellung der Lehre des hl. Thomas über die Wirkungen des Bußsakramentes setzt die Kenntnis dieser Ansichten notwendig voraus. Nur im Zusammenhalt und im Vergleich mit diesen kann manches sonst undurchdringliche Dunkel erhellt, können manche scheinbaren Gegensätze verstanden und gelöst werden. Eine nähere Kenntnis der vorgeführten Ansichten ist aber hier insbesondere auch deshalb notwendig, weil die eine oder andere derselben dem englischen Lehrer zugeschrieben wurde und wird. Dies gilt in erster Linie von der Anschauung Alexanders und Bonaventuras und noch mehr von der Anschauung des Lombarden oder besser jener, die bloß die Nachlassung zeitlicher Strafen auf Rechnung des sakramentlichen opus operatum brachten, sonst aber Beicht und Absolution nur für pflichtmäßig hielten. Mit aller Ent-

schiedenheit behaupten einige Autoren, der Aquinate habe in betreff der Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe keine andere Anschauung gehabt als der doctor irrefragabilis und sein treu ihm folgender Schüler. Ebenso fest und entschieden bestehen andere darauf, daß der hl. Thomas ganz und gar, wenigstens in seinen Erstlingswerken, der irrigen Ansicht des Sentenzenmeisters, wenn nicht aus Überzeugung, so doch aus Pietät sich angeschlossen und höchstens die Nachlassung zeitlicher Strafen als eigentlich sakramentale Wirkung betrachtet habe. Diese zwei die Stellung des englischen Lehrers zu den Anschauungen Alexanders und des Lombarden betreffenden Behauptungen müssen im folgenden in erster Linie auf ihre Richtigkeit geprüft werden. Erst wenn sich ihre Unhaltbarkeit gezeigt hat und so der negative Standpunkt des hl. Thomas festgestellt ist, kann und soll seine positive Lehre dargelegt werden.

Erster Teil.

Irrige Ansichten über die Lehre des hl. Thomas und Kritik derselben.

§ 5.

Stellung des hl. Thomas zu den Anschauungen Alexanders von Hales und Bonaventuras.

Die Auffassung des Morinus und Kritik derselben.

Nach der Anschauung Alexanders und des hl. Bonaventura bewirkt das Bußsakrament ex opere operato nur die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen und die kirchliche Rekonziliation. Ex opere operantis kann es aber auch mittelbare Ursache der Tilgung der Sündenschuld und Nachlassung der ewigen Strafe sein, insofern nämlich ein vor dem Empfange desselben für die Erlangung der Gnade noch nicht hinreichend disponierter Pönitent durch die Beschämung und Verdemütigung der Beicht und durch die Unterwerfung unter das Urteil des Priesters seine Disposition so zu vervollkommnen vermag, daß Gott auf Grund dieser Disposition sowie auf Grund des priesterlichen Gebetes die sündentilgende Gnade wirklich verleiht. Daher müssen jene Autoren, nach deren Ansicht und Behauptung die Lehre des hl. Thomas — wenigstens in seinen früheren Jahren — sich von der Alexanders und Bonaventuras nicht wesentlich unterscheidet, den doppelten Nachweis erbringen, daß durch das Bußsakrament ex opere operato nur zeitliche Sündenstrafen nachgelassen werden, und daß der schuldtilgende Kausaleinfluß, welchen der Aquinate dem Sakramente der Buße zuweilen in bezug auf einen noch nicht vollkommen Disponierten zuschreibt, nur auf Rechnung des opus operantis kommt. Die Erbrin-

gung dieses Nachweises wurde denn auch wirklich versucht. Morinus[1] vor allen ist es, der durch eine Reihe von Citaten aus den Schriften des englischen Lehrers beweisen will: 1. daß für den fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes eine Kontrition vor der Lossprechung notwendig ist[2], und daß die Absolution selbst, abgesehen vom Akte der Beicht und den deprekativen Worten, der mutmaßlich schon geschehenen Rechtfertigung als eine richterliche Erklärung und Verkündigung der von Gott allein vollzogenen Sündennachlassung nachfolgt[3], 2. daß durch das Bußsakrament, speziell durch die Beicht und deprekative Absolution, ex opere operantis jener zur Aufnahme der Gnade disponiert werde, der vorher noch nicht genügend dazu disponiert war[4], oder mit andern Worten, daß durch dasselbe eine vermeintliche Kontrition zu einer wahren werden könne. Verfolgen wir nun den Beweisgang des Morinus im einzelnen etwas näher!

a) Ganz offenbar, sagt unser Autor[5], ist nach den Schriften des hl. Thomas die Kontrition für den Empfang des Bußsakramentes so notwendig, daß ohne dieselbe die Frucht des Sakramentes nicht erlangt wird. Dies folgt vor allem aus der Beantwortung der Frage, ob die Beicht ungeformt sein, d. h. ohne die vollkommene Liebe mit Nutzen abgelegt werden könne. Zur Lösung dieser Frage unterscheidet der englische Lehrer zwischen einer gültigen und einer fruchtbringenden Beicht und erklärt sich dann dafür, daß die ohne Kontrition abgelegte Beicht zwar gültig sei, d. h. von der Pflicht der Wiederholung entbinde, die Frucht des Sakra-

[1] *Morinus*, De contritione et attritione c. 6, p. 39 (Lut. Paris. 1703). Vgl. *Morinus*, De discipl. in admin. sacr. poenit. l. 1, c. 18, n. 16—18.

[2] De contrit. et attrit. p. 39.

[3] L. c. p. 48. [4] L. c. p. 39.

[5] L. c. p. 39 sq.

mentes aber erst mit dem Aufhören der im Fehlen der contritio bestehenden Fiktion hervorbringe. Nur die mit einer Kontrition verbundene Beicht habe die Frucht der sakramentalen Gnade zur unmittelbaren Folge. Wörtlich sagt der hl. Thomas also: „Auch ein non contritus kann beichten, denn auch er kann dem Priester seine Sünden offenbaren und den Schlüsseln der Kirche sich unterwerfen. Und obwohl er in diesem Falle die Frucht der Absolution nicht sofort erlangt, so wird er doch mit dem Aufhören der Fiktion anfangen, derselben teilhaft zu werden, wie dies ja auch bei andern Sakramenten zu geschehen pflegt. Deshalb muß derjenige, der als fictus zur Beicht hinzutritt, dieselbe nicht wiederholen, sondern nur nachher seine Fiktion bekennen, d. h. sich anklagen, daß er als non contritus die Absolution empfangen."[1] Aus diesen Worten, sagt Morinus, scheint doch notwendig zu folgen, daß derjenige, welcher als attritus zur Beicht kommt, ficte beichtet. So wurde die angeführte Stelle auch von bedeutenden Theologen, wie Johannes von Freiburg, Innocenz V. und Bernhard von Gannaco, aufgefaßt.

Auch Launoi hat aus dieser Stelle den Schluß gezogen, daß nach dem Aquinaten nur die mit einer Kontrition abgelegte Beicht fruchtbringend ist. „Thomas", sagt er[2], „stimmt hier mit andern Theologen darin überein, daß er dem Sakramente oder der Beicht jede Wirkung abspricht, wenn dem Bekenntnis nicht eine wahre Kontrition vorausgeht oder nach-

[1] Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 4, q. 1, solut.: Confessio (ut sacramentum est) potest esse etiam in eo, qui non est contritus, quia potest peccata sua pandere sacerdoti et clavibus Ecclesiae se subicere, et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam in aliis sacramentis est. Unde non tenetur iterare confessionem, qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.

[2] *Launoius,* De mente concilii Trident. circa contritionem et attrit. t. I, observ. 4, p. 194 sq. Vgl. *Capreolus,* In IV, d. 17, q. 2, p. 210 sq. (Venetiis 1589).

folgt. Dies deutet er den ganzen Artikel hindurch an, insbesondere durch die Bemerkung, daß der non contritus ein fictus sei und ficte beichte, und daß diese Fiktion eine Sünde sei, welche die fruchtbringende Wirksamkeit des Sakramentes verhindert und in der nächsten Beicht zu bekennen ist. Dies muß der wahre Sinn jener Stelle sein; denn sonst käme der hl. Thomas mit sich selbst in Widerspruch, da er ja an einer andern Stelle ausdrücklich sagt, die Beicht sei nur unter der Voraussetzung einer schuldtilgenden Kontrition wirksam. Allerdings weicht darin der englische Lehrer von der Ansicht anderer Theologen ab, daß er auch die von einem non contritus und deshalb ficte abgelegte Beicht insofern für gültig hält, als sie nicht wiederholt werden muß." Dieser Unterscheidung zwischen einer gültigen und fruchtbaren Beicht, meint Launoi, fehlt es an inneren Gründen und an Autoritätsbeweisen; „allen alten Lehrern war sie unbekannt; mit den Anschauungen eines Augustinus, Bernhard, Gratian und Petrus Lombardus steht sie in direktem Widerspruch; überdies ist sie mehr philosophisch als theologisch, weil nicht aus den theologischen Prinzipien der Schrift und Tradition abgeleitet". Sei dem aber, wie ihm wolle, die citierte Stelle läßt die erwähnten Autoren daran nicht zweifeln, daß der hl. Thomas keine Wirkung des Bußsakramentes anerkennt, wenn die Beicht nicht mit einer wahren Kontrition verbunden war, und daß der Mangel einer solchen Reue der Fiktion gleichkommt.

Morinus schließt dies noch aus einer Reihe anderer Stellen. An einer derselben[1] stellt sich der Aquinate die Frage, ob eine Generalbeicht zur Tilgung der vergessenen Todsünden genüge. In der Beantwortung[2] unterscheidet er zwischen der ignorantia iuris divini und der ignorantia facti. Erstere, sagt er, „ist selbst eine Sünde und entschuldigt

[1] Sent. IV, d. 21, q. 2, a. 2, q. un. [2] L. c. ad 4.

daher nicht, wohl aber letztere. Da nun das Vergessen einer Sünde den Charakter der ignorantia facti hat, so entschuldigt es in der Beicht von der Sünde der Fiktion, welche die Frucht der Beicht und Absolution hindert." Morinus knüpft nun hieran folgenden Schluß[1]: „Die Fiktion verhindert die Frucht der Lossprechung. Wer ohne Kontrition (non contritus) zur Beicht hinzutritt, ist ein fictus und erlangt daher die Frucht der Absolution nicht. Wer demnach der Wirkungen des Bußsakramentes teilhaft werden will, muß vor oder doch in der Beicht eine Kontrition haben." Evident zeige dies auch die Lösung des gegen die Gültigkeit der ungeformten Beicht vorgebrachten Einwandes, daß derjenige tot ist, welcher die Liebe (caritas) nicht hat, und daß „dem Toten, der wie nichts ist, das Bekenntnis vergeht" (Eccli. 17, 26)[2]. Thomas antwortet, diese Schriftstelle sei zu beziehen auf die Erlangung der Frucht des Bekenntnisses, denn von dieser schließe der Mangel der Liebe aus. Morinus aber bemerkt hierzu: „Weder kürzer noch klarer hätte der Aquinate seine Ansicht ausdrücken können. Die Frucht des Sakramentes erlangt nur derjenige, welcher die Liebe hat. Der attritus hat dieselbe nicht, wie alle Theologen zugestehen, folglich geht er der Wirkung des Sakramentes verlustig und erlangt sie erst, wenn er nach Empfang des Sakramentes eine Kontrition erweckt. Also ist es dem hl. Thomas offenbar ein und dasselbe, ob jemand als non contritus, als attritus oder als fictus seine Beicht ablegt."

Wollte noch jemand daran zweifeln, so weiß Morinus für seine Auslegung auch noch andere Belege aus den verschiedenen

[1] De contr. et attr. c. 6, p. 40.

[2] Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 4, q. 1, 1m: Videtur, quod confessio esse non possit informis. Eccli. 17, 26 enim dicitur: A mortuo, velut qui non est, perit confessio. Sed ille, qui non habet caritatem, est mortuus, quia ipsa est animae vita. Ergo absque caritate non potest esse confessio. Ad 1. Auctoritas illa intellegenda est quantum ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra caritatem existens percipit.

Schriften des Aquinaten, Belege, gewiß so beweiskräftig, daß ein begründeter Zweifel sich nicht mehr halten kann. Dies gilt vor allem von einer Stelle des Sentenzenkommentars, wo Thomas sagt: „Die Beicht ist wirksam unter der Voraussetzung einer Kontrition, welche die Schuld tilgt, und deshalb ist sie direkt hingeordnet auf die Nachlassung der Strafe, die sie bewirkt auf Grund der Beschämung und durch die Kraft der Schlüssel, denen der Pönitent sich unterwirft.“ [1] Wie an dieser und andern Stellen des Sentenzenkommentars, so ist die Notwendigkeit der Kontrition vor der Lossprechung nach Morinus auch gelehrt im Opusculum de forma absolutionis [2]. Der Gegner des hl. Thomas hatte sich darauf berufen, daß die Erweckung des Lazarus nach Augustinus und Gregor ein Vorbild der Erweckung des Sünders ist. Daraus nun, daß Lazarus erst nach der Wiederbelebung durch den Herrn selbst den Jüngern zur Lösung von seinen Banden übergeben wurde, folgert er, daß die Absolution keinen Wert habe, bevor der Mensch nicht von Gott durch die Gnade belebt und vom Tode der Schuld erweckt sei, und daß deshalb der Priester nichts vermöge über die Schuld. Der englische Lehrer aber erwidert darauf: „Dies ist kein Beweis dafür, daß der Priester nicht löse oder nicht sagen dürfe: Ich spreche dich los, sondern zeigt nur, daß er jenen nicht absolvieren dürfe, in dem er keine Zeichen der Kontrition wahrnimmt, durch welche der Mensch innerlich von Gott gerechtfertigt wird, nachdem die Schuld nachgelassen wurde.“ [3] „Also“, folgert Morinus, „muß nach dem

[1] Sent. IV, d. 21, q. 2, a. 2, q. un., resp.: Confessio operatur praesupposita contritione, quae culpam delet, et sic ordinatur confessio directe ad dimissionem poenae, quod quidem facit et ex erubescentia, quam habet, et ex vi clavium, cui se confitens subicit.

[2] Opusc. 22: De forma absolut. c. 2 et 3 (zum Schluß).

[3] L. c. c. 2, obi. 7: Per hoc non ostenditur, quod sacerdos non absolvat aut non debeat dicere: „Ego te absolvo“, sed quod eum non debet absolvere, in quo signa contritionis non videt, per quam homo iustificatur interius a Deo, culpa remissa.

hl. Thomas der Priester eine Kontrition vom Pönitenten verlangen und darf denselben nicht eher absolvieren, als er ihn mit Wahrscheinlichkeit für einen contritus halten kann. Mit Wahrscheinlichkeit, sage ich, denn wer wird zu behaupten wagen, daß er wirklich ein contritus ist, wer wird Gewähr leisten, daß ein anderer es ist? Der Beichtvater muß also aus irgend welchen Zeichen schließen können, soweit dies einem Menschen überhaupt möglich ist, daß sein Beichtkind eine Kontrition habe und innerlich von Gott gelöst sei, erst dann darf er es lossprechen. Darein verlegt der hl. Thomas den Unterschied zwischen Absolution und Gebet des Priesters, daß die erstere eine Kontrition voraussetzt, letzteres aber nicht; denn beten für einen, daß er gelöst werde, kann der Priester auch dann, wenn der Betreffende ein non contritus ist." [1]

b) Wenn nun aber die angeführten Belege es nicht mehr zweifelhaft erscheinen lassen, daß der hl. Thomas für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes eine Kontrition vor der Beicht oder doch vor der indikativen Lossprechung für notwendig erachtet, verwickelt er sich dann nicht in einen Widerspruch, wenn er gleichwohl anderswo ganz klar und ausdrücklich lehrt, daß der attritus durch die Kraft der Beicht und Absolution zum contritus werde? Durchaus nicht, meint Morinus; denn nirgends halte der Aquinate die Kontrition vor der Beicht für so notwendig, daß sie unbedingt eine wahre und in jeder Hinsicht vollkommene sein muß, wenn der Pönitent die Frucht der Absolution erlangen will. Eine so rigoristische Forderung sei auch den Vätern ferne gelegen. Man müsse hier Rücksicht nehmen auf die menschliche Schwäche, ohne freilich der Lauheit und Nachlässigkeit zu schmeicheln. Demnach scheine der

[1] L. c. c. 3, 8°: Non est periculosum sacerdoti dicere: „Ego te absolvo" illis, in quibus signa contritionis videt . . . alias absolvere non debet . . . Orare autem pro aliquo, ut absolvatur, potest, sive sit contritus, sive non.

hl. Thomas ein Zweifaches zu lehren: fürs erste, daß der Priester nur jenen Pönitenten absolvieren darf, den er mit Wahrscheinlichkeit für einen vere contritus halten kann; fürs zweite, daß der Pönitent selbst, um der Frucht der Absolution teilhaft zu werden, so von sich urteilen muß wie der Priester. Mag er dann auch keine wahre Kontrition haben, so kann er dennoch um die Absolution bitten, und der Priester darf sie ihm auch erteilen; in diesem Falle wird nämlich durch die Kraft der Lossprechung das ergänzt, was der Kontrition zur letzten Disposition für die Gnade noch mangelt, so daß aus dem attritus ein contritus wird. Erhellt ja doch aus den Schriften des englischen Lehrers bis zur Evidenz, daß das Bußsakrament, wenn es wirklich empfangen wird, jenen zur Aufnahme der Gnade disponiert, der vorher noch nicht vollkommen dafür disponiert war. Aber wie geschieht dies? „Durch die Kraft und das Verdienst der Beicht und Absolution; tritt nämlich jemand mit bloßer Attrition zur Beicht hinzu, so wird durch den Akt des Bekenntnisses selbst, wenn anders der Pönitent keinen Riegel vorschiebt, d. h. wenn er aufrichtig und demütig alle Sünden bekennt und dem Urteile des Priesters sich unterwirft, seine Attrition vermehrt und zur Kontrition, bei deren Vorhandensein Gott die Gnade hervorbringt. Mit Recht schreibt der Aquinate dem aktuell empfangenen Sakramente eine Vermehrung der Disposition zu; denn nur eine disponierte Materie ist zur Aufnahme einer Form geeignet, die Attrition aber ist keine genügende Disposition für die Form der Gnade, weil sie nach dem hl. Thomas mit der Todsünde zusammen besteht und daher mit der Kontrition und mit der Gnade unverträglich ist. Aus diesem Grunde vervollkommnet Gott vor der Erteilung der Gnade eine noch unvollkommene Disposition durch die Kraft des Sakramentes. Derjenige aber, welcher schon vor der Beicht hinreichend disponiert ist und sich im Besitze der Gnade befindet, erlangt durch den Empfang des

Sakramentes eine Vermehrung der Gnade." Das entscheidende „Wie" — wie disponiert das Sakrament auf die Gnade, wie macht es aus einem attritus einen contritus? hat Morinus somit ganz im Sinne einer Wirksamkeit ex opere operantis beantwortet. Eine Bestätigung dieser seiner Auslegung findet er vor allem in einer Stelle der Quaestiones quodlibetales[1], an der Thomas sich also ausspricht: „Wenn jemand in der Absolution selbst anfängt, eine Kontrition zu erwecken und die Schlüssel der Kirche in voto zu haben, so wird ihm auch in der Lossprechung selbst die Schuld nachgelassen durch die Gnade, die in diesem Sakramente eingegossen wird. Deshalb kommt es zuweilen vor, daß solche, die keine vollkommene Reue haben, durch die Kraft der Schlüssel die Gnade der Kontrition erlangen." Morinus knüpft hieran die Folgerung, daß der englische Lehrer zur Zeit der Abfassung dieser Schrift in bezug auf die Gnade keine andere Wirkung des Bußsakramentes anerkannte als jene Disposition der Seele, die er „Gnade der Kontrition" nennt, während das Binden und Lösen nach seiner Ansicht nur auf die Auferlegung und Nachlassung zeitlicher Strafen zu beziehen ist. Belege für die Richtigkeit dieser Auslegung glaubt Morinus auch im Sentenzenkommentar zu finden. Er verweist zunächst auf einen Vergleich zwischen der Taufe und Buße[2]. Der Unterschied zwischen beiden Sakramenten besteht nach dem hl. Thomas unter anderem darin, daß die Taufe von Kindern keine Vorbereitung verlangt, während „durch die Buße niemals Gnade verliehen wird, wenn nicht eine Vorbereitung

[1] Quodlib. 4, q. 7, a. 10: Si quis in ipsa absolutione incipit conteri et claves Ecclesiae habere in voto, in ipsa absolutione sacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quae infunditur in hoc sacramento sicut et in aliis sacramentis novae legis; unde quandoque contingit, quod aliqui non perfecte contriti virtute clavium gratiam contritionis consequuntur, dummodo non ponant obicem Spiritui S.

[2] Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1.

vorhanden ist oder doch früher vorhanden war. Deshalb ist die Schlüsselgewalt in gleicher Weise wie das Wasser bei der Taufe zur Nachlassung der Schuld wirksam, entweder insofern sie in der Reue dem votum nach eingeschlossen ist oder aber insofern sie aktuell entfaltet wird. Wie nun die Taufe nicht als prinzipales Agens wirkt, sondern als Werkzeug, und wie sie auch auf instrumentale Weise nicht die Gnade selbst, sondern nur die Disposition für dieselbe hervorbringt, so auch die Schlüsselgewalt. Sie ist in irgend einer Weise hingeordnet auf die Tilgung der Schuld, bewirkt sie aber nicht, sondern disponiert nur für dieselbe. Wäre deshalb jemand vor der Absolution nicht vollkommen disponiert für den Empfang der Gnade, so erhielte er die Gnade in der Beicht und sakramentalen Absolution selbst, wenn er anders keinen Riegel vorschieben würde." Nach Morinus darf man hier nicht etwa denken, daß das Bußsakrament ex opere operato jene Disposition für die Gnade bewirke; der hl. Thomas habe vielmehr nur eine Wirksamkeit ex opere operantis im Auge. „Läßt es daher ein Pönitent während des Bekenntnisses an der erforderlichen Demut und Offenherzigkeit fehlen, so wird seine Attrition nicht vermehrt, er bleibt unvollkommen disponiert, wird infolgedessen durch die Kraft des Sakramentes auch nicht aus einem attritus zum contritus und nicht der heiligmachenden Gnade teilhaft." [1]

Es erhellt, daß nach dieser Auslegung der hl. Thomas ganz auf dem Standpunkt Alexanders und des hl. Bonaventura steht. Alleinige und unmittelbare Ursache der Gnade und Tilgung der Schuld ist Gott, letzte Disposition und conditio sine qua non für beide ist die Kontrition; die Kausalität des Sakramentes reduziert sich auf eine durch seinen ethisch-pädagogischen Einfluß bewirkte Vervollkommnung der subjektiven Disposition nebst einer Verminderung der zeitlichen Strafe.

[1] De contrit. et attrit. l. c.

In diesem Sinne erklärt Morinus alle jene Stellen, in welchen der englische Lehrer der Beicht und Absolution einen Kausaleinfluß auf die Erteilung der Gnade und Tilgung der Schuld zuschreibt. Durch den Akt eines demütigen, aufrichtigen Bekenntnisses selbst wird zuweilen ein attritus oder non plene contritus zum vere contritus und erlangt dann unmittelbar von Gott Gnade und Vergebung. Deshalb lehre der hl. Thomas, daß „die Buße als Sakrament vorzüglich in der Beicht ihre Vollendung hat, weil durch sie der Mensch sich den Dienern der Kirche und Ausspendern der Sakramente unterwirft“ [1]. Desgleichen sage er in diesem Sinne, daß „in der Beicht und Absolution selbst die Sünden nachgelassen würden, wenn der vorausgehende Schmerz über die Sünden für eine Kontrition nicht hingereicht hätte und der Pönitent in der Beicht keinen Riegel vorschieben würde“ [2]. Was hat man unter diesem Vorschieben eines Riegels zu verstehen? Sicherlich nichts anderes, meint Morinus, als „eine solche Lauheit beim Ablegen der Beicht, daß der Schmerz der Attrition und die Liebe nicht vermehrt wird. Aus der wiederholten Erklärung des Aquinaten, daß der attritus gerechtfertigt werde, wenn er in der Beicht keinen Riegel vorschiebe, erhelle, daß die Attrition zwar eine hinreichende Disposition ist für die Beicht, nicht aber für den Empfang der Gnade des Sakramentes, außer wenn sie in der Beicht und Absolution selbst vervollkommnet und zur Kontrition wird. Denn wäre die Attrition eine genügende Disposition sowohl für die Beicht wie auch für die Gnade, dann könnte der attritus keinen Riegel vorschieben; das wäre ja ein Widerspruch, daß jemand eine hinreichende Disposition für die Gnade hätte und ihr gleichwohl einen Riegel vorschieben würde.“

---

[1] Suppl. q. 10, a. 1, corp.
[2] Ibid.

c) Glaubt so Morinus die wesentliche Übereinstimmung der Lehre des hl. Thomas mit der Alexanders und des hl. Bonaventura nachgewiesen zu haben, so will er doch auch einen Unterschied zwischen beiden nicht übergehen[1]. Der englische Lehrer nämlich bringt die Vermehrung und Erhöhung der inneren Disposition, durch welche aus einem attritus ein contritus wird, auf Rechnung der Beicht und Absolution zugleich, während die beiden andern Lehrer sie nur dem Akte der Beicht und dem Vorsatze der Genugthuung zuschreiben, die Absolution dagegen lediglich als die mit einer Verminderung der Strafe verbundene richterliche Erklärung der in der Beicht vollzogenen Rechtfertigung betrachten. Freilich verbinden auch sie die Worte der deprekativen Absolution mit der Beicht, wie sie ihnen auch die Kraft zuerkennen, die Seele zu disponieren. Dies hebt indes den Unterschied zwischen ihnen und dem hl. Thomas nicht auf. Denn dieser legt auf die deprekative Absolution kein Gewicht und hält sie durchaus nicht für notwendig, wie Opusc. 22 zeigt. Vielmehr scheint er in dieser Schrift die ganze Wirksamkeit der Absolution den indikativen und nicht den deprekativen Worten zuzuschreiben; ja er scheint hier, mit Übergehung der Beicht, die ganze rechtfertigende sakramentale Kraft der indikativen Absolution zuzusprechen, indem er sagt: „Zuweilen erlangen einige in der Absolution selbst die Rechtfertigung, die sie vorher nicht erlangt hatten.“[2] Morinus meint, der hl. Thomas habe sich hier „im Eifer der unerwarteten Disputation fortreißen lassen“. So sei es erklärlich, daß er hier der indikativen Absolution die Kraft zuerkannte, nicht bloß den Pönitenten für den Gnadenempfang zu disponieren, sondern die Gnade selbst auf instrumentale Weise zu be-

[1] Vgl. l. c. p. 47.

[2] Opusc. 22: De forma absolut. c. 2, 7°: Quandoque aliqui consequuntur iustificationem in ipsa absolutione, quam ante non fuerant assecuti.

wirken, obwohl er, wie aus den angeführten Stellen sonnenklar erhelle, diese Kraft früher oft und oft und mit einem Aufwand von vielen Worten und Gründen nicht bloß der Buße, sondern allen Sakramenten abgesprochen und nur eine dispositive sakramentale Wirksamkeit (dispositive operari) anerkannt hatte. Daher unterscheide sich die in dieser Schrift enthaltene Lehre von der früheren also:

Während der Aquinate in vorausgehenden Werken, gleichwie Alexander und Bonaventura, gelehrt hatte, daß die Absolution, für sich betrachtet und abgesehen von dem Akte des Bekenntnisses und den deprekativen Worten, der als schon geschehen angenommenen Rechtfertigung erst nachfolge und im eigentlichen Sinne nur eine Erklärung und Verkündigung der durch Gott selbst vollzogenen Sündentilgung sei, schreibt er hier den indikativen Absolutionsworten die Kraft zu, auf effektive Weise nicht bloß die zeitlichen Sündenstrafen zu vermindern, sondern auch die Disposition für den Gnadenempfang zu vermehren, ja sogar die etwa noch nicht vorhandene Rechtfertigungsgnade selbst auf instrumentale Weise hervorzubringen. Späterhin scheint der hl. Thomas der hier, im Opusc. de forma absolutionis, ausgesprochenen Lehre treu geblieben zu sein, denn sie findet sich wieder in den Quaest. disp. de veritate und in der theologischen Summa. Die meisten seiner Schüler vergaßen dann seine frühere Ansicht und faßten die spätere so, als hätte ihr Meister damit erklärt, daß die Attrition eine genügende Vorbereitung für den Empfang des Bußsakramentes sei. Von dieser Auffassung hätten sie indes verschiedene Gründe abhalten sollen: so vor allem die vielen Zeugnisse für die Notwendigkeit der Kontrition, die sich in den Schriften des hl. Thomas sowohl wie aller seiner Zeitgenossen finden; die weise Vorsicht des englischen Lehrers, in der er, mit einer einzigen Ausnahme, das Wort attritio und attritus immer vermied; endlich die klar geäußerte Meinung, daß der Priester den Pönitenten erst dann absolvieren

dürfe, wenn er in ihm Zeichen einer Kontrition wahrgenommen. Wie indes dem auch sei, wie immer auch die neueren Scholastiker aus den Schwierigkeiten sich durch die Erklärung zu befreien suchen, daß der Aquinate die im Sentenzenkommentar vertretene Ansicht später, in der Summa, retraktiert habe, für seine Person glaubt Morinus die Lehre des hl. Thomas nur dadurch zwang- und widerspruchslos erklären zu können, daß er sie in Einklang bringt mit den Anschauungen Alexanders und Bonaventuras und demgemäß darauf bestehen bleibt, daß nach dem englischen Lehrer für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes nur jene Attrition genügt, welche vom Pönitenten mit guten Gründen für eine Kontrition gehalten wird, und wenn sie in Wahrheit noch keine solche sein sollte, es doch wird durch das opus operantis der Beicht und Absolution.

Dies die Auffassung und Auslegung der Lehre des hl. Thomas von seiten des Morinus. Wichtig ist dieselbe an sich, weil sie die eigentlich sakramentalen Wirkungen des Bußsakramentes beschränkt auf die Verminderung zeitlicher Sündenstrafen, gleichwohl aber der Beicht und Absolution einen Kausaleinfluß auf die Tilgung der Schuld nicht schlechthin abspricht, wie etwa der Lombarde; wichtig ist sie insbesondere wegen der zu ihren Gunsten aus den Schriften des Aquinaten erbrachten Beweisgründe, weil dieselben, anders verstanden und interpretiert, auch die Hauptstützpunkte für eine andere Auslegung der Lehre des hl. Thomas bilden müssen; wichtig ist sie endlich auch wegen der relativen Ungezwungenheit, mit der sie scheinbare Widersprüche zwischen einzelnen Stellen zu lösen weiß. Von den ihr unterlegten zwei Grundgedanken, daß die Kontrition die unbedingt notwendige Bedingung für die unmittelbar von Gott selbst zu bewirkende Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe ist, und daß gleichwohl auf mittelbare Weise und ex opere operantis auch die Beicht und Absolution auf die Tilgung der Sündenschuld hinwirken

können, erklärt der eine recht gut, warum der englische Lehrer so oft die Notwendigkeit und (exklusive) schuldtilgende Wirksamkeit der Kontrition betont, der andere ebensowohl, warum er dennoch zuweilen auch die Beicht und Absolution als schuldtilgende Faktoren anerkennt. Aber trotz dieser Vorzüge, trotz des Gepräges der Ungezwungenheit und Richtigkeit, kann nicht zugestanden werden, daß Morinus die Lehre des hl. Thomas richtig wiedergiebt. Die Gründe dafür sollen im folgenden dargelegt werden.

Morinus stützt seine Behauptung, daß nach dem englischen Lehrer eine Kontrition notwendig sei vor der priesterlichen Lossprechung, in erster Linie auf den Artikel über die „ungeformte Beicht“[1]. Gerade dieser Artikel nun ist für die Erklärung einer der schwierigsten in der ganzen einschlägigen Lehre des hl. Thomas; denn jede Auslegung scheint notwendig mit der einen oder andern klaren Darlegung desselben Werkes in offenen, direkten Widerspruch treten zu müssen. Doch hier gilt es nur die Interpretation des Morinus auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Er folgert hier, daß derjenige ficte beichtet, welcher als attritus zur Beicht hinzutritt. Der hl. Thomas selbst gebraucht im ganzen Artikel den Terminus attritus nicht, sondern redet nur von einem non contritus, und diesen hält er für einen fictus, wie aus dem Zusammenhange klar erhellt[2]. Unter einem non contritus nun kann der Aquinate entweder einen Pönitenten verstanden haben, der keine vollkommene, d. h. schon von der Gnade informierte, oder aber einen solchen, der überhaupt keine wahre Reue, also auch keine Attrition hat. Morinus hat offenbar das erstere angenommen und darum den Terminus non contritus einfach mit dem Ausdruck attritus vertauscht. Dieser Auf-

[1] Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 4, q. 1 oder Suppl. q. 9, a. 1.

[2] L. c.: Confessio potest esse in eo, qui non est contritus . . . quamvis (hic) tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet.

fassung scheint nun allerdings der betreffende Artikel sehr günstig zu sein. Denn die confessio informis, von welcher derselbe handelt, ist offenbar jene Beicht, die der Form der Gnade und Liebe (caritas) entbehrt[1], also, wie es scheint, auch die Beicht des attritus, da ja auch dieser noch „außerhalb der Liebe" ist. Demnach müßte auch seine Beicht bloß gültig sein, d. h. von der Pflicht der Wiederholung entbinden, die „Frucht der Absolution" aber erst mit dem Aufhören der Fiktion nach sich ziehen. Dem aber widersprechen direkt jene Stellen des Sentenzenkommentars, nach denen der attritus nicht nur nicht ficte beichtet und so eine Todsünde begeht, sondern sogar „in der Beicht und Absolution selbst Gnade und Nachlassung der Sünden erlangt"[2]. Folgerichtig darf der attritus nicht auf eine und dieselbe Stufe gestellt werden wie der fictus oder non contritus, folgerichtig kann auch unter letzterem nicht derjenige verstanden werden, welcher keine vollkommene, sondern vielmehr nur derjenige, welcher überhaupt keine wahre Reue hat[3]. Die Richtigkeit dieser Deduktion beweist auch die Thatsache, daß der englische Lehrer selbst die Termini attritus und non contritus nie gleichbedeutend nimmt. Als attritus erscheint stets nur derjenige, welcher ein non plene, non totaliter, non perfecte contritus oder ein non sufficienter dispositus, nicht aber derjenige, welcher überhaupt und schlechthin non contritus ist[4]. Während der attritus ausdrücklich dem non plene con-

---

[1] Vgl. den Unterschied zwischen der confessio ut virtus und confessio ut sacramentum (l. c.).

[2] Vgl. Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3; d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1; d. 17, q. 3, a. 5, sol. 1.

[3] Auch Sasse (Institut. theol. de sacram. Eccl. vol. 2, sect. 3, c. 2, thes. 23, p. 158) hält dies nicht für ausgeschlossen.

[4] Vgl. Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3. Quodlib. 4, a. 10 c. In Matth. c. 16, p. 137. S. theol. III, q. 72, a. 7 ad 2; q. 79, a. 3 c; q. 80, a. 4 ad 5.

tritus gleichgestellt wird[1], wie Morinus selbst zugiebt[2], wird der non contritus ausdrücklich vom non totaliter contritus unterschieden[3]. Während „ein non contritus der Wirkung des Bußsakramentes nicht teilhaft wird, kann ein non totaliter contritus durch die Kraft der im Sakramente verliehenen Gnade zum perfecte contritus werden". Während der non contritus auch in der Taufe die Frucht des Sakramentes nicht erlangt[4], obwohl zu diesem Zwecke nach der ausdrücklichen Erklärung des hl. Thomas die Attrition genügen würde[5], erhält der non perfecte contritus, wenn er nur kein fictus ist — also ausdrückliche Unterscheidung zwischen beiden —, sogar durch den Empfang der heiligen Eucharistie[6] und Firmung[7] Nachlassung jener Sünden, deren er sich nicht bewußt ist. Es ergiebt sich aus alledem wohl zur Genüge, daß es nach dem Sprachgebrauch des englischen Lehrers durchaus nicht gleichbedeutend ist, ob ein Pönitent als attritus oder als non contritus zur Beicht hinzutritt; es ergiebt sich aber auch, daß die Attrition keineswegs eine Fiktion begründet,

---

[1] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3: Quando quis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus . . .

[2] L. c. p. 45: Quid est attritum esse? Uno verbo explicat: non esse plene contritum.

[3] In Matth. c. 16, p. 137: In sacramento poenitentiae . . . si non est contritus, non consequitur effectum, sicut nec in baptismo. Sed potest accidere, quod aliquis accedit non totaliter contritus, qui virtute gratiae collatae in sacramento perfecte efficitur contritus.

[4] L. c.

[5] Sent. IV, d. 6, q. 1, a. 3, q. 1 ad 5: Sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio. Vgl. S. th. III, q. 79, a. 3 ad 2: Non inconvenienter accedit ad baptismum, qui habet conscientiam peccati mortalis.

[6] S. th. III, q. 79, a. 3 c; q. 80, a. 4 ad 5.

[7] S. th. III, q. 72, a. 7 ad 2: Si quis adultus in peccato existens, cuius conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, dummodo non fictus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.

daß daher auch nicht die Beicht des attritus erst nachträglich mit dem Aufhören der Fiktion anfängt, wirksam zu sein, sondern vielmehr beim Empfange selbst schon von ihrer Wirkung begleitet ist.

Demgemäß kann unter der confessio informis, die erst mit dem Aufhören der Fiktion die Frucht der Lossprechung zur Folge hat, offenbar nicht jene Beicht verstanden werden, welche nicht mit einer eigentlichen Kontrition, sondern nur mit einer Attrition abgelegt wird; es wird darunter vielmehr die Beicht desjenigen zu verstehen sein, der überhaupt keine wahre wirksame Reue hat und deshalb auch kein attritus ist, mit andern Worten: nicht die Beicht, welche ungeformt ist bei der Ablegung, sondern jene, die es wegen Mangels an Reue und wahrer Bußgesinnung auch bleibt nach der Ablegung und nach der Erteilung der Absolution[1]. Diese Auslegung ist unbedingt gefordert durch die wiederholte Erklärung des hl. Thomas, daß ein attritus in der Beicht und Absolution selbst Gnade und Nachlassung der Sünden erlangen kann; sie ist aber auch nahegelegt in dem Artikel über die confessio informis selbst. Denn hier sagt der englische Lehrer[2]: „In der Beicht muß, das fordert schon der Name ‚Bekenntnis', der Mund mit dem Herzen übereinstimmen. Dies ist aber bei dem nicht der Fall, der den Hang zur Sünde nicht aufgiebt; denn er hält mit dem Herzen die Sünde fest, die er mit dem Munde verdammt." Ein solcher

[1] Vgl. *Suarez* l. c. disp. 20, sect. 4, n. 4 (Opp. XXII, 436) und bes. sect. 5, n. 3, p. 448. *Caietan,* Opusc. tom. I, tract. 5, q. 5 (ed. Venetiis 1593, fol. 52—53). *Capreolus,* In IV, d. 17, q. 2, p. 212 sq. (Venetiis 1589). *Salmant.* l. c. tom. XI, pars I, tract. 22, disp. 4, dub. 6, n. 193; tom. XII, pars II, tract. 24, disp. 8, dub. 11, p. 215 sqq. *Lugo,* De sacr. poen. disp. 14, sect. 1, n. 3, p. 210. *Vasquez,* In III, tom. IV, q. 92, a. 2, dub. unic., p. 278 (Antverpiae 1615). *Dicastillo,* De sacram. tom. II, tract. 8, de sacr. poen. disp. 6, dub. 5, n. 84 et 85, p. 271—272 (Antverpiae 1652).

[2] Suppl. q. 9, a. 1, 3m et ad 3.

„erreicht den Zweck der Beicht nicht, obwohl er durch wahrheitsgetreue Aufzählung seiner Sünden ein substantiell vollständiges Bekenntnis ablegt“ [1]. Er bleibt also zwar, wegen Mangels an wahrer Reue, in seinen Sünden, muß aber gleichwohl nach der hier niedergelegten Ansicht des Aquinaten seine Beicht nicht wiederholen, weil es eben nicht zu deren Wesen gehört, „daß sie von der Liebe geformt sei“ [2]. Daß der hl. Thomas in der That nur einen solchen inefficaciter attritus, wie spätere Thomisten sich ausdrücken, als fictus betrachtet, beweisen auch noch seine Darlegungen über das Wesen der Fiktion bei der Taufe Erwachsener. Dasselbe besteht in dem scheinbaren Aufgeben des alten und Beginn eines neuen Lebens einerseits und in dem faktischen Verharren im alten, sündhaften Leben anderseits [3], oder, wie der Aquinate anderswo erklärt, „in dem Mangel an Glauben, der das Herz reinigt, und dem *Mangel an Reue* (contritio), welche die Sünde entfernt“ [4]. Daß hier nicht die Kontrition im engeren Sinne und nicht ein effizientes Entfernen der Sünde durch die Reue *allein* ohne die Kraft des Sakramentes gemeint sein kann, ergiebt sich aus dem Zusatze, daß jene contritio schon eingeschlossen sei in der Andacht, mit der sich der Täufling dem Sakramente naht, ergiebt sich ferner aus der Bemerkung, daß nach dem hl. Ambrosius zur Vermeidung der Fiktion *nur* Glaube und Kontrition notwendig sei — wäre diese Kontrition als eine *vollkommene* Reue zu fassen, welchen Sinn könnte dann das einschränkende „nur“ noch haben? —; endlich und am zwingendsten ergiebt es sich aus der wiederholten, ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas,

---

[1] L. c. ad 3: Ille, qui peccata, quae habet, narrat, vere loquitur, et sic cor concordat voci vel verbis quantum ad substantiam confessionis, quamvis discordet a confessionis fine.

[2] L. c. sed contra.

[3] Sent. IV, d. 4, q. 3, a. 2, q. 2 ad 1.

[4] Ibid. sol. 2; vgl. q. 1.

daß die Taufe auch beim aktuellen Empfange die erste Gnade bewirke, wenn ihr nur eine Attrition vorausging[1]. Von der Taufe kann deshalb ein richtiger Schluß gezogen werden auf die Buße, weil der englische Lehrer die beiden Sakramente darin gleichstellt, daß ein non contritus die Wirkungen derselben nicht erlangt[2]. Wie also in der Taufe dem attritus die Gnade verliehen und die Schuld nachgelassen wird, nicht aber dem non contritus, so auch in der Buße. Notwendig folgt also auch hieraus, daß es nicht angeht, mit Morinus unter dem non contritus, welcher der Frucht der Beicht und Absolution erst nachträglich teilhaft wird, jenen Pönitenten zu verstehen, der keine vollkommene Reue, keine Kontrition im engeren Sinne, sondern nur eine Attrition hat, und daß es in gleicher Weise und eben deshalb auch nicht angeht, unter der confessio informis die Beicht des attritus zu verstehen und daraus zu schließen, daß nach dem hl. Thomas die fruchtbringende Beicht eine eigentliche Kontrition notwendig voraussetze. Ist daher auch zuzugeben, daß es nach dem englischen Lehrer eine Beicht giebt, die nur gültig, nicht aber sogleich fruchtbar ist, so kann doch nicht zugestanden werden, daß dies die Beicht des attritus ist. Gerade von dieser Annahme aus aber hat Morinus auf die Notwendigkeit einer vollkommenen Reue vor der Beicht geschlossen.

Es fragt sich nun aber, ob dieser Schluß nicht doch mit mehr Recht auf eine andere der von Morinus angezogenen Stellen sich stützen läßt, jene Stelle nämlich, derzufolge „die Beicht nur unter der Voraussetzung einer schuldtilgenden Kontrition ihre Wirksamkeit entfaltet“[3]. Nach den vorausgehenden Darlegungen über die Suffizienz

[1] Vgl. unter anderem Sent. IV, d. 6, q. 1, a. 3, q. 1 ad 5.

[2] Vgl. In Matth. c. 16, p. 137: Si non est contritus, non consequitur effectum, sicut nec in baptismo. Vgl. auch Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1.

[3] Sent. IV, d. 21, q. 2, a. 2, q. un.

der Attrition auch für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes ist es von vornherein ganz und gar unwahrscheinlich, daß der hl. Thomas, sich selbst widersprechend, hier für die unbedingte Notwendigkeit einer wahren Kontrition vor der Beicht und Absolution eintritt. Warum er aber dies dennoch zu thun scheint, und wie diese sowie auch die aus Opusc. 22 angeführte Stelle zu verstehen und mit der Lehre von der Hinlänglichkeit der Attrition für den fruchtbaren Sakramentsempfang zu vereinbaren ist, wird später gezeigt werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß diese beiden Stellen, selbst wenn sie beweiskräftige Belege für die Notwendigkeit einer Kontrition vor der Beicht wären, gleichwohl der Gesamtauffassung des Morinus nicht nur nicht zur Stütze dienen, sondern sogar widersprechen würden. Denn die hier verlangte Kontrition ist eine schuldtilgende (quae culpam delet), muß also offenbar immer eine wahre und eigentliche, kann und darf in keinem Falle eine bloß vermeintliche Kontrition sein, wie Morinus sie wenigstens zuweilen zulassen muß; folglich kann auch die Beicht nie auf Grund der mit ihr verbundenen Beschämung mittelbar, durch Vervollkommnung der Reue, einen Kausaleinfluß ausüben auf die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe, sondern nur hingeordnet sein auf die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen. Daher ist es ganz willkürlich und unbegründet, wenn Morinus die hier vom englischen Lehrer geforderte Kontrition da, wo seine Auslegung auf einen Widerspruch stoßen würde, einfach als bloße contritio existimata faßt. Eine solche kommt dem hl. Thomas weder als Disposition noch als sakramentlicher Teil in Betracht, wenigstens nicht, insofern sie existimata ist.

Wenn er sagt[1], der Priester müsse vor der Erteilung der Lossprechung im Pönitenten „Zeichen einer Kontrition“ wahr-

[1] Opusc. 22: De forma absolut. c. 3, 8°.

nehmen, so beweist dies weder die Notwendigkeit einer vollkommenen noch auch die Notwendigkeit einer vermeintlichen Kontrition, sondern will einfach besagen, daß der Priester den nicht absolvieren darf, in welchem er überhaupt keine Reue, oder, wie Thomas selbst sich erklärt[1], „keinen Schmerz über die begangenen Sünden und keinen Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen", wahrnimmt. Somit ist gerade jene Unterscheidung zwischen einer wahren und einer vermeintlichen Kontrition, durch die Morinus einzelne, scheinbar sich widersprechende Äußerungen des Aquinaten unter sich und mit seiner eigenen Auffassung in Einklang zu bringen sucht, in die Lehre des hl. Thomas nur künstlich hineingetragen. Übrigens ist es im Grunde doch bloß ein Streit um den Ausdruck, wenn Morinus zwar jene Beicht fruchtbringend sein läßt, welcher eine vermeintliche Kontrition, nicht aber jene, welcher eine Attrition vorausging. An sich und substantiell sind ja die beiden Arten der Reue doch gleich; denn die bloße existimatio kann offenbar weder den inneren Wert noch auch die Wirksamkeit der Kontrition erhöhen.

Wenn nun aber auch zugegeben werden muß, daß nach dem hl. Thomas eine der Beicht vorausgehende Attrition für den fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes genügt, so fragt es sich doch noch, ob in diesem Falle die Attrition nicht durch das opus operantis in der Beicht und Absolution, besonders der deprekativen, zur Kontrition erhoben werden muß, ob nicht die disponierende Wirksamkeit, welche der englische Lehrer dem Bußsakramente wenigstens in seinen früheren Schriften zuschreibt, im Sinne einer moralischen Einwirkung auf den Pönitenten zufolge des ethisch-pädagogischen Charakters der Beicht und

[1] Ibid. Vgl. auch S. th. III, q. 80, a. 4 ad 5: Homo per certitudinem scire non potest, utrum sit vere contritus, sufficit enim, si in se „signa contritionis" inveniat, puta, si doleat de praeteritis et proponat cavere de futuris.

der meritorischen Kraft der deprekativen Absolution zu verstehen sei. Daß dem nicht so ist, läßt sich durch ebenso viele als zwingende Gründe beweisen.

Vor allem finden sich keine genügenden Anhaltspunkte dafür, daß der hl. Thomas die eigentlich sakramentale Wirksamkeit der Beicht in das opus operantis verlegt hat. Die Stellen, auf welche Morinus sich beruft, rechtfertigen und begründen den daraus gezogenen Schluß durchaus nicht. Wenn der englische Lehrer sagt[1], das Bußsakrament werde vorzüglich in der Beicht vollzogen, weil in ihr der Mensch sich den Dienern der Kirche und Ausspendern der Sakramente unterwirft, so läßt sich aus dieser Begründung um so weniger schließen, daß die Beicht nur wegen der demütigen Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt und einer dadurch bewirkten Vervollkommnung der Reue schuldtilgend wirken könne, als nach derselben Stelle die Beicht nicht bloß in actu, sondern auch schon in voto von der Schuld befreien kann, und in dieser Stelle, wie der ganze Zusammenhang zeigt, überhaupt nicht die Art und Weise der Wirksamkeit der Beicht, sondern vielmehr ihre Stellung und Bedeutung im sakramentlichen Organismus angegeben werden soll. An einem andern Orte[2] allerdings spricht der Aquinate ausdrücklich von einer Wirksamkeit der Beicht auf Grund der mit ihr verbundenen Beschämung. Aber es handelt sich dort nicht um die Tilgung der Schuld — diese wird schon vorausgesetzt —, sondern um die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen. Diese freilich bewirkt die Beicht unter der gegebenen Voraussetzung nicht bloß als Sakramentsteil durch die Kraft der Schlüssel, sondern auch als Tugendakt durch ihre eigene satisfaktorische Kraft. Eine solche will der englische Lehrer der Beicht natürlich nicht absprechen, sondern nur unterschieden wissen von der eigentlich

[1] Suppl. q. 10, a. 1 c.
[2] Ibid. a. 5, corp.

sakramentalen Wirksamkeit der Beicht, auf Grund welcher sie in Verbindung mit der Absolution von der Schuld und ewigen Strafe befreit [1].

Was aber die Absolution selbst betrifft, so kann ihre sakramentale Wirksamkeit ex opere operato noch viel weniger in Zweifel gezogen werden als die der Beicht. Vor allem ist hier Morinus gegenüber zu betonen, daß der hl. Thomas die deprekative Absolution nie, auch nicht in den dem Opusc. 22 zeitlich vorausgehenden Schriften, als Form des Sakramentes oder auch nur als wesentlichen, konstitutiven Bestandteil desselben betrachtet hat. Schon im Sentenzenkommentar giebt er die Gründe dafür an [2]. „Die Sündenvergebung", sagt er, „gilt als ausschließlich göttliches Privileg und wird nach einem Ausspruche des Papstes Leo nur auf die Gebete der Priester hin gewährt. Da nun die Buße einerseits Nachlassung der Sünden bezweckt, anderseits ihre Kraft und Wirksamkeit aus der Absolution hat, so scheint diese offenbar die Form eines Gebetes zu Gott haben zu müssen. Doch dagegen spricht der Umstand, daß die Buße gleich den übrigen Sakramenten eine sichere Wirkung hat. Gebraucht man nun in jenen wegen der Sicherheit der Wirkung die indikative Form, so mit demselben Rechte auch in der Buße. Allerdings wird der indikativen Absolution mit Grund eine deprekative vorausgeschickt; dies geschieht indes nicht in der Intention, Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe durch dieselbe zu erwirken, sondern lediglich zu dem Zwecke, damit die der indikativen Absolution eigene und von ihr an sich sicher hervorgebrachte Wirkung nicht durch Indisposition des Sünders verhindert werde. Deshalb gehört die deprekative Absolution auch nicht zum Wesen des Sakramentes: Non est de esse sacramenti, sed de bene esse ipsius. Die deprekative

[1] Vgl. Suppl. q. 10, a. 4, corp.

[2] Vgl. Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 2, q. 3.

Form hat demnach nicht den Zweck und die Aufgabe, die sakramentale Wirkung selbst hervorzubringen, sondern nur ein etwaiges Hindernis derselben zu beseitigen. Ein eventuelles Einwirken der deprekativen Absolution auf die Disposition des Pönitenten repräsentiert also nicht die sakramentale Wirkung der Absolution, wie Morinus meint, sie ist vielmehr von dieser zu unterscheiden, bildet lediglich eine Vorbedingung für das Eintreten und die Entfaltung derselben. Und wenn nun der Aquinate gleichwohl lehrt, die Wirkung des Bußsakramentes überhaupt wie der Absolution im besondern sei die Disposition auf die Gnade[1], so muß darunter offenbar und notwendig etwas anderes zu verstehen sein als eine Vervollkommnung der ethischen Disposition des Pönitenten. Diese kann wohl auch im Sakramente erreicht werden, sowohl auf Grund seines pädagogischen Charakters, wie auch auf Grund besonderer aktueller Gnaden, die Gott dem Pönitenten auf das Gebet des Priesters hin, das zugleich im Namen der Kirche verrichtet wird, verleiht[2]. Der englische Lehrer leugnet dies natürlich nicht, er betont es im Gegenteil wiederholt. So bemerkt er unter anderem[3]: „Der Priester kann das den Eintritt ins Himmelreich versperrende Hindernis nicht beseitigen, wenn Gott es nicht zuerst beseitigt hat; deshalb betet die Kirche und der Priester speziell in ihrem Namen, der Herr möge selbst den Sünder von seinen Banden lösen, damit so die Absolution des Priesters stattfinden könne." Das Band, von dem Gott hier löst, das Hindernis, das er zuerst entfernen muß, ist nicht die Sünde — dies würde, wie sich später zeigen wird, der ganzen Lehre des hl. Thomas widersprechen —, sondern der Mangel an Disposition und Bußgesinnung auf seiten des Sünders. Die Beseitigung dieses Hindernisses ist unbedingt notwendig, weil ohne sie das Buß-

[1] Suppl. q. 18, a. 1. De veritate q. 27, a. 7.
[2] Vgl. Opusc. 22: De forma absolut. c. 3, 1°.
[3] Suppl. q. 17, a. 2 ad 4.

sakrament einfach wirkungslos bliebe, also auch die Absolution umsonst erteilt würde[1]. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß in dieser Beseitigung die eigentlich sakramentale Wirkung enthalten, oder auch nur, daß dieselbe Aufgabe des Sakramentes als solchen sei. Dies hieße nach dem Aquinaten dem Sakramente eine Wirksamkeit ex opere operato und damit auch eigentliche sakramentale Wirkungen absprechen. Denn ein Einfluß auf die Disposition des Pönitenten kommt dem Priester nur insofern zu, als er Fürbitter ist; beim Gebete aber ist der Betende principales Agens, nicht bloß (wie bei der Spendung der Sakramente) instrumentales; daher gehört es zur Wirksamkeit des Gebetes, daß es seine Wirkungen ex opere operantis erreicht und nicht bloß ex opere operato, wie es bei den Sakramenten der Fall ist[2]. Der hl. Thomas unterscheidet deshalb zwischen dem Priester als Person und als Inhaber der Schlüsselgewalt[3]. Als Person bittet er für den Sünder und kann ihm dadurch in ähnlicher Weise aktuelle Gnade erwirken, wie die Beamten eines Königs irgend jemand dessen Gunst vermitteln können[4], oder wie die Apostel Krankenheilungen bewirkten[5]. Die hier erreichten Wirkungen setzt nicht der Bittende, sondern der Gebetene, so zwar, daß der erstere dabei nicht nur nicht auf physische Weise, sondern nach dem Gesagten überhaupt nicht, also auch nicht auf moralische Weise ex opere operato wirksam ist. Anders verhält es sich mit der Wirksamkeit, die der Priester als Inhaber der Schlüssel bethätigt. Hier übt er eine Gewalt aus, setzt auf ministerielle

[1] Vgl. Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 2, sol. 3: In poenitentia impeditur omnis effectus absolutionis per indispositionem voluntatis.

[2] Sent. IV, d. 5, q. 2, a. 2, q. 2 ad 2. Vgl. ibid. sol. 3 et III, d. 40, q. 1, a. 3, sol. et ad 2.

[3] Sent. IV, d. 21, q. 2, a. 1, q. 1 (corp. et) ad 1.

[4] Vgl. De verit. q. 27, a. 3 ad 15.

[5] S. th. III, q. 84, a. 3 ad 4.

Weise selbst die intendierte Wirkung, kann und muß also auch in der sakramentalen Form *seinen eigenen Akt* zum Ausdruck bringen[1]. Dieser nun besteht nicht darin, daß er den Pönitenten *tauglich macht* für den Empfang der sakramentlichen Wirkung — in dieser Beziehung hat er als *Inhaber der Schlüsselgewalt* nur zu unterscheiden und zu prüfen[2] —, sondern darin, daß er in irgend einer Weise die Nachlassung der Sünden *bewirkt*[3]. Dies muß in der sakramentalen Form ausgedrückt sein, denn diese muß anzeigen, was im Sakramente bewirkt wird. Daher ist die indikative Absolutionsform nicht bloß angemessen, sondern auch notwendig[4], während die deprekative Form, weil nicht ausdrückend, was der Priester als Minister auf sakramentale Weise wirkt, nicht nur nicht ausschließlich die wahre und eigentliche Form des Bußsakramentes bildet, sondern nicht einmal einen Teil derselben[5]. Das Ministerium des Priesters besteht eben nicht darin, daß er durch sein Gebet eine unmittelbare Sündenvergebung durch Gott erbittet, selbst aber auf effektive Weise sich am Akte der Sündennachlassung nicht beteiligt, so daß die indikativen Absolutionsworte: „Ich spreche dich los" u. s. w. den Sinn hätten: Ich zeige dir an, daß du losgesprochen bist. Nicht durch das Gebet des Priesters (opus operantis) werden die Sünden nachgelassen, sondern durch das im Sakramente (opus operatum) wirksame Leiden Christi, andernfalls könnte der Priester im Stande der Todsünde gar nicht absolvieren[6]. Klarer und bestimmter konnte der Aquinate wohl kaum mehr lehren, daß das Bußsakrament, besonders auch auf

---

[1] S. th. III, p. 84, a. 3 ad 4.

[2] Opusc. 22: De forma absolut. c. 2, 14°.

[3] Ibid. Vgl. Suppl. q. 18. a. 1 ad 1. S. th. III, q. 84, a. 3 ad 5. De verit. q. 27, a. 3 ad 20.

[4] Opusc. 22: De forma absolut. c. 1.

[5] Ibid. c. 2, 10°.

[6] Ibid. c. 3, 1°.

Grund seiner Form, ex opere operato hinwirkt auf die Nachlassung der Sünden, und daß seine nächste und eigentliche sakramentale Wirkung nicht besteht in der Erzielung bezw. Vervollkommnung der für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes notwendigen ethischen Disposition, als der unmittelbaren Materialursache für die Hervorbringung der Gnade und Tilgung der Schuld.

Die Unrichtigkeit der Morinschen Auslegung und die Verschiedenheit der Lehre des Aquinaten von der Alexanders ließe sich übrigens noch durch viele andere Belege und Erwägungen zeigen und beweisen. So schreibt der hl. Thomas dem Priester ganz direkt und ausdrücklich eine Wirksamkeit ex opere operato bei der Sündentilgung zu, indem er sagt, der Mensch könne auf verschiedene Weise mit Gott mitwirken bei der Nachlassung der Sünden: „entweder ex opere operante, sei es durch Belehrung oder Verdienst, oder ex opere operato durch Spendung der Sakramente, die auf die Gnade disponieren, durch welche die Vergebung der Sünden bewirkt wird; diese letztere ist die ministerielle Mitwirkung, die den Dienern der Kirche zukommt“ [1]. Ein Beweis ferner dafür, daß die Disposition für die Gnade, welche nach der früheren Lehre des hl. Thomas die sakramentale Wirkung der Buße repräsentiert, keine ethische ist, liegt in der Thatsache, daß nach dieser Lehre auch alle übrigen Sakramente nur die dispositio ad gratiam bewirken [2]. Nun wäre es offenbar absurd, eine ethische Disposition, die nach Morinus noch dazu ex opere operantis bewirkt sein soll, in bezug auf die Taufe von Kindern oder Schlafenden [3] oder in bezug auf die heilige Eucharistie [4] als sakramentale Wirkung anzunehmen. Jene

[1] Sent. IV, d. 5, q. 1, a. 2, sol. 1.

[2] Vgl. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1: d. 18, q. 1, a. 3, q. 1. De verit. q. 27, a. 7.

[3] Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 3, q. 2 ad 3.

[4] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1 ad 6.

Disposition, welche nach dem jüngeren hl. Thomas die unmittelbare Wirkung des Bußsakramentes bildet, ist eine physische, der Seele immanente, vom Seelenschmucke, den Morinus selbst in diesem Sinne faßt, nicht verschieden. Die Hervorbringung dieser Disposition und die Erhebung des attritus zum contritus sind nicht ein und dasselbe, wie Morinus meint; dies erhellt aus der einfachen Erwägung, daß die erstere unmittelbare, die letztere dagegen, weil die Gnade selbst als Form der Kontrition voraussetzend, nur mittelbare sakramentliche Wirkung ist.

Wenn Morinus sich zu Gunsten seiner Auffassung auf jene Stelle der Quaestiones quodlibetales[1] beruft, nach welcher „zuweilen einige, die nicht perfecte contriti sind, durch die Kraft der Schlüssel ‚die Gnade der Kontrition erlangen", und wenn er daraus folgert, daß „der hl. Thomas hier in bezug auf die Gnade keine andere Wirkung des Sakramentes anerkannte als jene Disposition der Seele, die er ‚Gnade der Kontrition'" nennt, so ist diese Folgerung offenbar falsch. Denn nach dem Vorausgehenden besagt Kontrition mehr als Gnade, sie verhält sich zu ihr wie der actus secundus zum actus primus[2], setzt sie als Formalursache schon voraus[3]. „Gnade der Kontrition" kann nur jene Gnade bedeuten, welche die Reue informiert und in bezug auf diese Information ihre Wirkursache ist[4]. Nach jener Stelle bewirkt daher das Bußsakrament die Gnade selbst, nicht bloß eine ethische oder physische Disposition auf dieselbe. Dies zeigt auch der Wortlaut: „Die Schuld wird in der Absolution des Priesters nachgelassen durch die Gnade (Formalursache!), die in diesem Sakramente eingegossen wird." Die Auffassung des Morinus bringt ihn übrigens konsequenterweise in Widerspruch mit sich selbst. Denn er macht ausdrücklich dar-

[1] Quodlib. 4, a. 10.
[2] De verit. q. 28, a. 8 ad 3 (in contr.).
[3] Ibid. corp. [4] Ibid. ad 4 (in contr.).

auf aufmerksam, daß nach der späteren, besonders nach der in der theologischen Summe niedergelegten Lehre des hl. Thomas, die Gnade selbst von den Sakramenten hervorgebracht werde. Gleichwohl sagt der englische Lehrer in der Summa[1], daß ein non sufficienter contritus, der mit einer vergessenen Todsünde, aber auch mit Andacht und Ehrfurcht zur heiligen Eucharistie hinzutritt, durch dieselbe die „Gnade der Liebe" erlangt, welche seine Reue vervollkommnet und die Nachlassung der Sünde bewirkt. Die Analogie würde nun offenbar verlangen, auch hier aus dem Ausdrucke „Gnade der Liebe, welche die Reue vervollkommnet" zu folgern, der Aquinate habe in der Summa nicht die Gnade selbst, sondern nur eine Disposition auf dieselbe als sakramentale Wirkung betrachtet.

Überblicken wir das Bisherige nochmals, so ergiebt sich daraus ein Zweifaches mit aller Evidenz: Beicht und Absolution sind als Sakramentsteile nach der Lehre des hl. Thomas ex opere operato wirksam zur Nachlassung der Sünden, und ihre fruchtbringende Wirksamkeit hat nicht das Vorausgehen einer wahren oder doch vermeintlichen Kontrition zur Bedingung; die dispositio ad gratiam, die nach der früheren Anschauung des englischen Lehrers ihre unmittelbare Wirkung darstellt, ist keine ethische, ex opere operantis hervorgebrachte Disposition, sondern eine physische, ex opere operato bewirkte. Die Hervorbringung dieser Disposition fällt nicht zusammen mit der Erhebung eines vermeintlichen zum wahren contritus durch den ethisch-pädagogischen Einfluß der Beicht und die Kraft und das Verdienst der deprekativen Absolution. Von selbst ergiebt sich daraus der Unterschied zwischen der Lehre des hl. Thomas und jener Alexanders und des hl. Bonaventura, und damit die Unrichtigkeit der Ansicht des Morinus, daß wenigstens in bezug auf die früheren Schriften des Aquinaten ein Unterschied nicht bestehe

[1] S. th. III, q. 79, a. 3, corp.

§ 6.

Stellung des hl. Thomas zu den Anschauungen des Lombarden.

Verschiedene Ansichten hierüber und Kritik derselben.

I. Ansichten.

a) Erste Ansicht: Auch Thomas schreibt die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe nicht dem sakramentlichen opus operatum, sondern lediglich der Kontrition zu.

Schon die Kritik der Ansicht des Morinus bot Anlaß zur Erörterung der Frage nach der Beschaffenheit der Reue, die nach dem hl. Thomas für den gültigen bezw. fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes notwendig ist. Es wurde dabei die Meinung des genannten Autors zurückgewiesen, daß für den gültigen Empfang die Attrition genüge, daß dagegen der fruchtbare Empfang vor der Beicht wenigstens eine vermeintliche, in der Beicht, näherhin vor der indikativen Lossprechung aber eine wahre Kontrition erheische. Zur Widerlegung wurde unter anderem hingewiesen auf einige Stellen, in denen direkt ausgesprochen ist, daß auch ein attritus oder non plene contritus in der Beicht und Absolution Gnade und Sündennachlassung erlangen kann.

Demnach scheint die Frage nach der vom englischen Lehrer für den fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes verlangten Reue und nach dem Verhältnisse ihrer Wirksamkeit zu jener der übrigen sakramentlichen Teile nunmehr eine müßige und schon entschiedene zu sein. Und gleichwohl müssen wir jetzt einer Ansicht Erwähnung thun, nach welcher Thomas ganz so wie der Lombarde für den fruchtbringenden Empfang des Sakramentes der Buße eine wahre, vollkommene Kontrition nicht nur verlangt, sondern auch als alleinige Ursache für die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe, mit Ausschluß jeglicher diesbezüglichen Kausalität der Beicht, Absolu-

tion und Genugthuung, betrachtet hat. Ja wir müssen zugestehen, daß diese Ansicht durchaus nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern vielmehr, wenigstens dem Anscheine nach, von ebenso vielen als schlagenden Belegstellen verlangt und gestützt wird; wir müssen sogar einräumen, daß in manchen dieser Stellen die Notwendigkeit und schuldtilgende Wirksamkeit der Kontrition mit einer Deutlichkeit gelehrt ist, daß über die klaren Worte und deren klaren Sinn keine Kunst der Auslegung hinweghelfen kann. Darauf bauend und darauf sich berufend haben manche katholische wie akatholische, ältere wie neuere Autoren behauptet, nach der Lehre des Aquinaten habe prinzipiell und ausschließlich die Reue als solche, also ohne eine sakramentale, dem opus operatum entnommene Kraft, als Ursache der Nachlassung von Schuld und ewiger Strafe zu gelten, die übrigen sakramentlichen Teile dagegen hätten lediglich Zweck und Aufgabe der Verminderung zeitlicher Sündenstrafen oder selbst nur der Befreiung von kanonischen Strafen und der Erfüllung eines positiven Gebotes, zur Tilgung der Sündenschuld und ewigen Strafe stünden sie aber schlechthin in keinem Kausalverhältnisse. Nur darin herrscht nicht vollkommene Übereinstimmung, ob dies die ständige Lehre des hl. Thomas sei, oder ob derselbe in seinen späteren und reiferen Schriften die früher „in pietätvollem Anschlusse an den Magister" vertretene Anschauung stillschweigend retrahiert und hier dann auch die Befreiung von Schuld und ewiger Strafe als eine ex opere operato hervorgebrachte Wirkung angesehen habe.

Es muß auf diese Ansicht und ihre Beweisgründe um so notwendiger eingegangen werden, je mehr gerade sie die entgegengesetzte richtige Anschauung durch die von ihren Vertretern angezogenen Belege als widerspruchsvoll und unmöglich erscheinen läßt.

a) Als ein Vertreter dieser Ansicht wurde schon im vorausgehenden Harnack genannt. Nach ihm hat Thomas den Gedanken Bonaventuras, es genüge als Disposition für den

Empfang des Bußsakramentes „die Attrition, welche häufig bei hinzukommender Beicht und Absolution durch die Gnade geformt und zur Kontrition werde", „nicht aufgenommen, vielmehr stillschweigend abgelehnt und sich überhaupt über die contritio und ihre Notwendigkeit streng und ernst ausgesprochen" [1]. Mit Harnack stimmt Launoi überein [2]. Er will lieber annehmen, daß der hl. Thomas sich selbst widerspricht, als zugeben, daß er die Attrition als genügende Disposition für die Sündennachlassung im Bußsakramente betrachtet habe. Auch Johannes von Freiburg glaubt, daß nach der Lehre des Aquinaten und seines Lehrers Albertus „der Priester keinen absolvieren darf, den er nicht für einen wahrhaft Reuigen (vere poenitentem), d. h. von Gott bereits Losgesprochenen hält" [3]. Sylvius, Billuart [4], Johannes von Neercassel [5], Le Drou [6] und andere wollen dieser Ansicht wenigstens in bezug auf den Sentenzenkommentar nicht alle Berechtigung absprechen, wenn sie auch eine Retraktation derselben in der Summa annehmen. Auf diesem Standpunkte stehen auch neuere Autoren. So sagt Oswald: „Im Mittelalter waren manche Theologen, zu denen auch Thomas in älteren Werken, nicht aber in seiner Summa gehörte, der Meinung, daß zum gültigen Empfang des Bußsakramentes nur die Kontrition ausreiche." [7] Auch Perrone giebt zu, daß nach dem Sentenzenkommentar „die Beicht direkt nur hingeordnet ist auf die Nach-

---

[1] Dogmengeschichte III (3. Aufl.), 527 [503. 504].

[2] De mente concilii Trident. circa contritionem et attrit. pars prior, c. 8.

[3] Vgl. *Morinus*, De discipl. in administr. sacram. poenit. l. 1, c. 18, n. 17, p. 33.

[4] Vgl. Nota 2 zu Suppl. q. 10. a. 5 und Nota 4 (p. 318) zu Suppl. q. 18, a. 1 (S. theol., ed. Barii-Ducis 1869). *Le Drou*, De contritione et attritione diss. 1, c. 2, p. 28.

[5] Vgl. *Vuitasse*, Tractat. de sacram. Poenit. p. 183. [6] L. c.

[7] Oswald, Die dogmat. Lehre von den heiligen Sakramenten, 5. Teil, 2. Abschnitt, 1. Hauptst., § 7, Nr. 1 (4. Aufl. S. 74).

lassung der Strafe", „nicht aber so nach der Summa, in welcher der Verfasser manches, was er früher mit weniger Vorsicht niederschrieb, verbessert hat"[1]. In diesem Sinne scheint auch Schanz die einschlägige Lehre des Aquinaten zu beurteilen; denn er sagt[2]: „Thomas hat im Sentenzenkommentar noch vielfach die frühere Meinung begünstigt, daß die Schlüsselgewalt zur Nachlassung der Schuld nicht kausal, sondern nur disponierend wirke, das Bekenntnis nur unter der Voraussetzung der Kontrition, welche die Schuld tilge, wirksam und so direkt für die Nachlassung der Strafe bestimmt sei."

b) Welches sind nun die Stellen und Beweisgründe, die diese Ansicht zu stützen und zu fordern scheinen? Die meisten und schwerwiegendsten lassen sich jedenfalls dem theologischen Erstlingswerke des hl. Thomas, dem Sentenzenkommentar, entnehmen. Hier erscheint stets nur die Kontrition, nicht die Attrition, als Teil des Bußsakramentes. Daß diese Kontrition nach dem klaren Wortlaut und Sinn vieler Stellen eine von der heiligmachenden Gnade informierte, schuldtilgende Reue sei, darüber kann gar kein Zweifel herrschen[3]; daß ohne eine solche Reue die Sündenschuld nie getilgt wird, ist des öfteren ausdrücklich erklärt und aus dem Wesen der Rechtfertigung gefolgert[4]. Ja es wird sogar gesagt, daß „der Mensch durch die Kontrition allein vor der Genugthuung gerechtfertigt werde"[5], und daß „die Beicht nur unter der Voraussetzung einer solchen rechtfertigenden Reue wirksam sei"[6], und zwar bloß „zur Nachlassung der Strafe"[7]. Um die

[1] *Perrone*, Praelect. theol. (Ratisbon. 2) ed. 27, vol. II, tract. de poenit. c. 2, prop. 3, n. 66, obi. 4 et n. 70, p. 410.

[2] Lehre von den heiligen Sakramenten S. 528.

[3] Vgl. Suppl. q. 4, a. 3 (corp.); q. 5, a. 1; q. 2, a. 3 (sed contra): q. 7, a. 3 ad 3.

[4] Vgl. Suppl. q. 1, a. 1; q. 2, a. 3 (sed contra). Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 5, q. un.

[5] Ibid. d. 17, q. 1, a. 1, q. 1, 4m.

[6] Suppl. q. 7, a. 1 ad 2; q. 10, a. 5 c et ad 2.

[7] Ibid. a. 1 c; q. 10, a. 5.

rechtfertigende Kraft der Reue zu zeigen, wird wiederholt auf Stellen der Heiligen Schrift verwiesen, in denen Reue und Liebe als Ursachen der Sündenvergebung erscheinen. Aus der Psalmstelle: „Ein Opfer ist Gott ein zerknirschter Geist, ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz wirst du, o Gott, nicht verschmähen", und aus der Bemerkung der Glosse: „Ein reuiger Geist ist ein Opfer, in dem die Sünden nachgelassen werden", wird die Notwendigkeit der Kontrition[1], aus der Stelle der Sprichwörter: „Die Liebe bedeckt alle Sünden", die Notwendigkeit der vollkommenen, von der Gnade informierten Liebe für die Rechtfertigung gefolgert[2]. Die Versöhnung mit Gott und Ausgleichung des ihm zugefügten Unrechtes wird der eingegossenen Tugend der Buße bezw. ihrem Akt als Wirkung zugeschrieben, auch dort, wo von der Nachlassung der Sünden im Bußsakramente die Rede ist[3]. Die Attrition disponiert nur in entfernter Weise auf Gnade und Rechtfertigung, nächste Disposition ist immer die Kontrition; „im selben Momente, in welchem diese erweckt wird, geht die Rechtfertigung des Pönitenten vor sich, wie die des Täuflings beim Akte des Abwaschens mit dem Taufwasser"[4]. Während so der Reue durchgängig eine schuldtilgende, rechtfertigende Kraft und Wirksamkeit zugeschrieben wird, erscheint als Wirkung der Beicht die Nachlassung eines Teiles der Strafe und die Verpflichtung zur Übernahme und Abtragung eines andern Teiles[5], als Grund ihrer Notwendigkeit die Erfüllung des positiven Gebotes, die Ungewißheit, ob die Reue zur Beseitigung aller Folgen der Sünde genügend war, die

---

[1] Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 3, q. 4 (sed contra).

[2] Ibid. q. 1 (sed contra), sol. 3. Vgl. Sent. III, d. 27, q. 2, a. 2 (sed contra) (3) et a. 3, 2m.

[3] Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 1, q. 3 ad 1; a. 2, q. 3 (sed contra) (2); a. 3, q. 1 ad 1 und bes. a. 4. 5.

[4] Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2; a. 3, q. 4.

[5] Suppl. q. 7, a. 1 c.

Aussöhnung mit der Kirche durch die Rekonziliation[1]. Weil das Bekenntnis die schuldtilgende Kontrition voraussetzt, und weil in dieser die Liebe (caritas) gegeben wird, deshalb ist das Motiv der Beicht mehr die aus der Liebe entspringende Hoffnung als die Furcht[2]; deshalb wird die Beicht auch wiederholt als ein aus der eingegossenen Tugend der Buße hervorgehender meritorischer Akt bezeichnet[3]. Was sodann die Schlüsselgewalt und die Wirkungen der Absolution anlangt, so scheint der Anschluß an den Lombarden oft und in vieler Beziehung ebenso enge als augenfällig zu sein. Die Hauptgründe und Haupteinwendungen Peters gegen die Ausdehnung der Wirksamkeit der Absolution auf die Vergebung der Schuld und Hervorbringung der Gnade kehren auch beim hl. Thomas oft und scheinbar in ihrer vollen Kraft wieder. So antwortet er z. B. auf den Einwurf, daß die Kirche die Schlüssel zum Himmel nicht besitze, weil sie sonst auch die Hölle müßte öffnen und schließen können: „Der Schlüssel für die Hölle besteht in der Gewalt, Gnade zu verleihen; diese Gewalt hat nur Gott, und deshalb hat er auch jenen Schlüssel sich allein vorbehalten. Nur insofern derselbe in der Gewalt besteht, den Reat zeitlicher Strafe nachzulassen, durch den der Mensch vom Eintritt in das Himmelreich abgehalten wird, besitzt ihn auch die Kirche.“[4] Nicht minder bezeichnend ist die Argumentation, durch die der englische Lehrer zu zeigen sucht, daß der Priester Sündenstrafen nachlassen kann: „Nach der Lehre des Sentenzenmeisters“, sagt er, „vermag der Priester weder die Schuld der Sünde noch auch die ihr gebührende ewige Strafe nachzulassen. Könnte er nun auch von der zeitlichen Strafe nicht befreien, so vermöchte er überhaupt in

[1] Suppl. q. 5, a. 2 ad 1; a. 1 ad 3; q. 8, a. 2 ad 3. Sent. IV. d. 17, q. 2, a. 1, q. 1 ad 8.

[2] Suppl. q. 7, a. 1 ad 2.

[3] Ibid. a. 2 ad 3; a. 3; q. 9, a. 1 c.

[4] Suppl. q. 17, a. 1 ad 3.

keiner Weise die Nachlassung der Sünden, was offenbar mit den Aussprüchen der Heiligen Schrift unvereinbar ist.“[1] Wie hier, so verweist er auch in der Behandlung der Frage, ob die Schlüsselgewalt sich bis zur Tilgung der Sündenschuld erstrecke, auf die Bedenken und Einwendungen des Lombarden, daß Gott seinem Diener nicht die Gewalt gab, mit ihm zur inneren Reinigung mitzuwirken, und daher auch nicht die Gewalt, die Sündenschuld nachzulassen[2]. Thomas zerstreut diese Bedenken nicht, sondern folgert aus denselben, daß „die Schlüsselgewalt direkt nicht wirksam ist zur Tilgung der Schuld“[3].

Fast noch klarer und bestimmter als hier im Sentenzenkommentar ist in der demselben zeitlich wohl am nächsten stehenden „Auslegung des Gebetes des Herrn“[4] ausgesprochen, daß durch die Kontrition die Schuld und ewige Strafe, durch die Beicht und priesterliche Lossprechung aber bloß die zeitliche Strafe nachgelassen wird. Denn zur fünften Bitte des „Vater unser“ bemerkt der Aquinate[5]: „Müssen wir uns auch alle als Sünder bekennen, so dürfen wir doch nicht verzweifeln, sollen vielmehr jederzeit mit der Furcht auch Hoffnung haben; denn Gott wird selbst dem größten Sünder verzeihen, wenn er sich bekehrt und vollkommene Reue erweckt. Diese Hoffnung wird in uns befestigt und gestärkt, wenn wir bitten: ‚Vergieb uns unsere Schulden!‘ Wie aber wird diese Bitte erfüllt? Die Sünde schließt ein Zweifaches in sich: die Schuld, wodurch Gott beleidigt wird, und die Strafe, welche der Schuld gebührt. Die Schuld wird getilgt in der mit dem Vorsatze der

[1] Suppl. q. 18, a. 2 corp.

[2] L. c. a. 1 (sed contra).

[3] Ibid. resp. ad rationes.

[4] Expositio devotissima orat. Domin. (Opusc. selecta vol. 1. Ratisb., Manz, 1878).

[5] L. c. petitio V, p. 34 sqq.

Beicht und Genugthuung verbundenen Kontrition, gemäß den Worten des Psalmisten: „Ich sprach: Bekennen will ich wider mich meine Ungerechtigkeit dem Herrn, und du hast die Gottlosigkeit meiner Sünde vergeben.“ Da also die Kontrition in Verbindung mit dem Vorsatze, zu beichten, zur Tilgung der Schuld genügt, so darf man nicht verzweifeln. Aber es könnte jemand fragen, *wozu denn der Priester notwendig ist, wenn die Sünde in der Kontrition nachgelassen wird.* Darauf ist zu erwidern, daß Gott in der Kontrition die Schuld tilgt und die ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt, zu deren Abtragung der Sünder verpflichtet bleibt. Würde er deshalb ohne Beicht sterben, nicht weil er dieselbe verachtet, sondern weil er vom Tode überrascht wird, so müßte er die sehr schweren Strafen des Fegfeuers auf sich nehmen. *Von dieser befreit der Priester in der Beicht durch die Kraft der Schlüssel*, denen der Beichtende sich unterwirft, und *deshalb* sprach Christus zu den Aposteln: Empfanget den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden nachlasset, denen werden sie nachgelassen. Beichtet daher jemand einmal, so wird ihm ein Teil dieser Strafe erlassen, desgleichen bei Wiederholung der Beicht, und er könnte so oft beichten, daß ihm die ganze Strafe nachgelassen würde. *Wie Beicht und Absolution, so sind auch die Ablässe* zur Befreiung von *dieser* Strafe bestimmt. So werden also die Sünden nachgelassen nicht bloß in der Kontrition, sondern auch in der Beicht und durch die Ablässe, *dort in Bezug auf die Schuld, hier in Bezug auf die zeitliche Strafe.*“

Diese Lehre findet sich auch in den ungefähr zur gleichen Zeit verfaßten Quaestiones quodlibetales. Danach „muß ein contritus lieber jedwede Strafe erleiden als sündigen wollen, und dies deshalb, weil eine Kontrition nicht möglich ist ohne vollkommene Liebe (caritas), durch die alle Sünden nachgelassen werden, und weil der Mensch vermöge

dieser Liebe Gott mehr liebt als sich selbst“ [1]. Die mit dieser Liebe verbundene Reue „heilt die Krankheit der Sünde“ [2], „ist, wenn sie nur das votum clavium Ecclesiae einschließt, alleinige Ursache der Sündennachlassung“ [3].

Die zeitlich schon viel spätere Summa contra gentiles zeigt den englischen Lehrer noch auf demselben Standpunkte. Sagt er doch daselbst [4]: „Das erste Erfordernis der Buße und ein Wesensmerkmal der Reue ist es, daß unser Geist sich zu Gott hin- und von der Sünde wegwendet, im Schmerz über sein Vergehen und mit dem Vorsatz, es nicht wieder zu verüben. Dies ist aber unmöglich ohne die Gnade; denn der Geist kann sich nicht zu Gott hinwenden ohne die Liebe (caritas), welche ihrerseits wieder die Gnade voraussetzt. So also wird durch die Kontrition die Beleidigung Gottes aufgehoben und der mit der Gnade und Liebe unverträgliche Reat der ewigen Strafe nachgelassen.“

Die gleiche Lehre kommt in den Quaestiones de veritate und im Kommentar zum Evangelium nach Johannes zum Ausdruck. Hier wie dort wird auf Stellen der Heiligen Schrift hingewiesen, um die Notwendigkeit und sündentilgende Wirksamkeit der vollkommenen Reue und Liebe zu zeigen [5].

Es kann sich mithin nur mehr darum handeln, ob sich auch den zwei letzten der hier einschlägigen Werke des hl. Thomas Belege für die fragliche Ansicht entnehmen lassen. Was das Opusc. de forma absolutionis anlangt, so glaubte man einen solchen Beleg in der bereits früher erwähnten Bemerkung erblicken zu dürfen, daß „der Priester jenen Pönitenten nicht absolvieren darf, in dem er keine Zeichen von Kontrition wahrnimmt, durch welche der Mensch

[1] Quodlib. 1, a. 9 c. [2] Ibid. a. 11.

[3] Ibid. 4, a. 10, 3m et ad 3. [4] S. c. gent. IV, c. 72.

[5] Vgl. de verit. q. 28, a. 3 (sed contra) (4): a. 5 und 8. In Io. c. 20, lect. 4, p. 539.

nach der Tilgung der Schuld durch Gott innerlich gerechtfertigt wird“ [1]. Mehr Anhaltspunkte bietet die theologische Summa. Hier sagt der hl. Thomas unter anderem: „Der erste Akt des Pönitenten, die Kontrition, ist die letzte Disposition für die zu erlangende Gnade, die übrigen Akte der Buße hingegen - und dies sind nach dem Zusammenhange die Beicht und Genugthuung - gehen schon aus der Gnade und den Tugenden hervor“ [2]. Nach einer andern Stelle erlangt der Mensch im ersten Momente einer wahren Buße die Nachlassung seiner Sünden [3]; „aber die wahre Buße erfordert vollkommene Liebe, ohne welche die Sünden nicht getilgt werden“ [4]. „Auch wird nicht durch den ersten Akt der Buße — die Kontrition —, der die Schuld tilgt, zugleich der Reat der ganzen Strafe nachgelassen, sondern erst nach Vollendung aller Akte der Buße.“ [5] Die Rechtfertigung schließt im Momente, in dem sie vor sich geht, einen Akt des geformten Glaubens und einen Akt der Buße in sich. Dieser letztere ist eine Bewegung des freien Willens gegen die Sünde und besteht in der Verabscheuung der Sünde und in dem Vorsatze, sich durch die Beicht den Schlüsseln der Kirche zu unterwerfen gemäß den Worten des Psalmisten: „Ich sprach: Bekennen will ich wider mich meine Ungerechtigkeit dem Herrn, und du hast die Gottlosigkeit meiner Sünde vergeben.“ [6] „Dagegen verfehlt sich derjenige, der es verschmäht, seinem Vorsatze getreu zu beichten.“ Offenbar ist hier angenommen, daß die Beicht und Absolution immer schon vollkommene Reue und mit ihr die Rechtfertigung voraussetzen.

---

[1] Opusc. 22: De forma absolut. c. 2, obi. 7.

[2] S. th. III, q. 89, a. 1 ad 2.

[3] Ibid. q. 84, a. 8 ad 1.

[4] Ibid. a. 10 c. [5] Ibid. q. 86, a. 4 ad 3.

[6] Ibid. q. 88, a. 2 c. Vgl. auch S. th. I II, q. 112, a. 2 ad 1; q. 113, a. 6 und 7; III, q. 67, a. 3 ad 3.

Ziehen wir nun aus dem Bisherigen einen Schluß, so wird dies allem Anschein nach kein anderer sein können als der, daß der hl. Thomas in der Lehre von den Wirkungen des Bußsakramentes sich nur insofern über den Standpunkt des Lombarden erhob, als er nicht bloß die Nachlassung kirchlich-kanonischer Strafen, sondern auch die Befreiung von einem Teile der Fegfeuerstrafen auf Rechnung des sakramentlichen opus operatum brachte; über die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe scheinen beide Lehrer dieselben Anschauungen gehegt zu haben. Wir wollen nun zunächst die gegen diesen Schluß erhobenen Einwendungen erörtern und die Versuche darlegen, die gemacht wurden, um die Vereinbarkeit der obigen Belege mit einer schuldtilgenden sakramentlichen Wirksamkeit ex opere operato nachzuweisen.

b) Zweite Ansicht: Die vom hl. Thomas für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes verlangte Reue schließt eine schuldtilgende Wirksamkeit des sakramentlichen opus operatum nicht aus.

a) Nach der soeben vorgeführten und durch Belege erhärteten Ansicht hätte der hl. Thomas für den heilsamen Empfang des Bußsakramentes eine für sich allein und ohne Kausaleinfluß des opus operatum rechtfertigende Reue verlangt und als eigentlich sakramentale Wirkungen nur die Nachlassung eines Teiles der zeitlichen Sündenstrafen betrachtet. Dagegen wird nun vor allem auf verschiedene Stellen hingewiesen, die mit der Forderung einer solchen Reue und mit einer derartigen Beschränkung der sakramentlichen Wirksamkeit ex opere operato unvereinbar erscheinen. Schon Suarez[1] und nach ihm viele andere Theologen[2] berufen sich darauf, daß der englische Lehrer die Taufe und Buße

[1] De poenit. disp. 20, sect. 1, n. 9, p. 423.

[2] Vgl. *Drouven*, De re sacramentaria l. 6. q. 4. c. 2. a. 2. § 1. arg. 6. p. 58 sqq. *Le Drou* l. c. diss. 1. c. 1. p. 17 sqq. *Sasse*, Institut. theol. de sacram. Eccl. Vol. 2: Tract. de sacram. poenit. sect. 3. c. 2. thes. 23, p. 157. Mausbach, Historisches und Apologe-

in Bezug auf Disposition und Wirksamkeit einander gleichstellt. Schon im Sentenzenkommentar[1] sage er, daß diese beiden Sakramente in gewisser Beziehung in ihrer Wirkung übereinkommen, insofern sie beide direkt gegen die Schuld der Sünde gerichtet sind, was bei den übrigen Sakramenten nicht zutrifft. Um aber dieser Wirkung teilhaft zu werden, müssen Erwachsene sich darauf disponieren. Ihre Disposition kann nun so vollkommen sein, daß sie schon vor dem wirklichen Empfang der Taufe, wenn auch nicht vor dem votum derselben, zur Erlangung der Gnade genügt. Zuweilen ist indes dies nicht der Fall, geht eine für die Erlangung der Gnade hinreichende Vorbereitung dem Empfang dieses Sakramentes zeitlich nicht voraus, sondern ist gleichzeitig mit demselben vorhanden; und dann wird durch den Empfang die Gnade der Nachlassung der Schuld verliehen. In gleicher Weise bewirkt, wenn eine entsprechende Disposition vorhanden ist, das Bußsakrament die Gnade schon vor dem wirklichen Empfang, freilich nie ohne votum sacramenti. Wäre aber ein Pönitent vor der Lossprechung noch nicht vollkommen disponiert für den Empfang der Gnade, so würde er diese in der Beicht und sakramentalen Absolution selbst erlangen, wenn er anders keinen Riegel vorschieben würde. Denn wäre die Schlüsselgewalt in keiner Weise zur Nachlassung der Schuld, sondern bloß zur Nachlassung der Strafe bestimmt, wie einige behaupten, dann wäre für die Tilgung der Schuld nicht das votum, die Wirkung der Schlüssel zu empfangen, erfordert.

Ganz in derselben Weise spricht sich der hl. Thomas im

---

tisches zur scholastischen Reuelehre (Katholik 1897, Heft 1). *Ferrara*, Super IV, l. 8. contra gent. c. 72, p. 507 sq. (ed. Venet. 1593). *Palmieri*, Tract. de poen. thes. 31, n. 4, p. 341.

[1] Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 3, q. 1. Vgl. Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 5, sol. 1. Die Morinsche Auslegung dieser Stellen wurde bereits erwähnt und zurückgewiesen.

Opusc. 22[1] und in den Quaestiones quodlibetales[2] dafür aus, daß zuweilen *nicht schon vor* dem Empfang der Taufe und Buße, *sondern erst durch* denselben die Rechtfertigung erlangt wird. Dazu bemerkt Drouven[3]: „Was bloß zuweilen zutrifft, muß nicht absolut notwendig geschehen; nun aber geht nach den angeführten Stellen der Taufe und Buße eine vollkommene, rechtfertigende Kontrition nur zuweilen und folglich nicht notwendig der Zeit nach voraus. Ferner ist nach denselben Stellen wie das Taufwasser, so auch die Schlüsselgewalt sowohl in voto wie in actu wirksam zur Tilgung der Schuld; dies wäre nicht möglich, wenn der fruchtbringende Empfang des Sakramentes eine vollkommene Reue notwendig voraussetzen würde; denn in diesem Falle könnte die Schlüsselgewalt, *nur insofern sie in dem votum der Reue eingeschlossen ist*, auf die Nachlassung der Schuld hinwirken. Endlich wäre es ganz und gar unerklärlich, daß ein für den Empfang der Gnade nicht vollkommen Disponierter in der Beicht und sakramentalen Absolution selbst die Rechtfertigung erlangt, wenn das aktuell empfangene Sakrament keine rechtfertigende Kraft hätte." Unerklärlich wäre es desgleichen, warum der hl. Thomas die Taufe und Buße der heiligen Eucharistie gegenüberstellt, weil jene „reinigende Heilmittel seien, bestimmt, das Fieber der Sünde zu heben, diese dagegen ein stärkendes Heilmittel, das nur jenen gereicht werden darf, die von der Sünde bereits befreit sind"[4]. Offenbar ist hier ausgesprochen, daß der Empfang des Sakramentes der Taufe und Buße die Gnade und Sündennachlassung erst bewirkt, während sie die heilige Kommunion schon voraussetzt. Deshalb lehrt der hl. Thomas auch, daß derjenige nicht unwürdig zur Taufe hinzutritt, welcher sich einer noch nicht vergebenen Todsünde bewußt ist[5]; darum lehrt er desgleichen, daß die Buße nicht so sehr als

[1] De forma absolut. c. 2, obi. 7.
[2] Quodlib. 4, a. 10. Öfters in der Summa theol. [3] L. c.
[4] S. th. III, q. 80, a. 4 ad 2. [5] Ibid. q. 79, a. 3 ad 2.

Tugend denn als Sakrament Gnade und Tugenden wiederherstellt[1]; darum polemisiert er auch gegen jene, die der priesterlichen Absolution bloß eine signifikative und keine effektive Bedeutung zuerkennen wollen[2]. Wohl der stärkste Beweis aber dafür, daß der Aquinate dem Sakramente der Buße eine schuldtilgende Kraft und Wirksamkeit zuschrieb, liegt in seiner ausdrücklichen Lehre, daß sogar die Firmung[3] und heilige Eucharistie[4] die Nachlassung einer dem Gedächtnis entschwundenen Todsünde bewirken können, wenn ein non sufficienter contritus mit Andacht und Ehrerbietung diese Sakramente empfängt.

b) Mit diesen unzweideutigen und unwiderleglichen positiven Belegen für eine dem opus operatum des Bußsakramentes entspringende schuldtilgende Wirksamkeit stehen die Stellen, welche die früher genannten Autoren für die Notwendigkeit einer für sich allein rechtfertigenden Kontrition anzogen, nicht in Widerspruch; denn, so wird erklärt, zum Teil geben dieselben nicht die eigene Anschauung des englischen Lehrers, zum Teil beziehen sie sich bloß auf die außersakramentale Rechtfertigung, zum Teil auch lassen sie sich bei richtiger Beachtung des Fragepunktes und Zusammenhanges unschwer mit der Annahme einer schuldtilgenden Wirksamkeit des opus operatum in Einklang bringen[5]. So seien z. B. nur von der außersakramentalen Sündenvergebung jene Stellen des Sentenzenkommentars zu verstehen, nach denen die Beicht vollkommene Reue und Liebe voraussetzt und deshalb direkt hingeordnet ist auf die Nachlassung der Strafe[6].

---

[1] S. th. III, q. 89, a. 1. [2] Ibid. q. 84, a. 3 ad 5.

[3] Ibid. q. 72, a. 7 ad 2.

[4] Ibid. q. 79, a. 3 c und q. 80, a. 4 ad 5.

[5] Vgl. *Drouven* l. c. l. 6, q. 4, c. 2, § 2, p. 58 sq. 60 sqq. *Le Drou* l. c. p. 23 sq. *Palmieri* l. c. thes. 31, p. 341 sq. *Sasse* l. c. thes. 33, p. 157. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato § 16, S. 309 f. [6] *Le Drou* l. c. p. 27 sq.

Dies ist nach der Lehre des hl. Thomas nicht immer und notwendig der Fall, sondern „nur zuweilen, dann nämlich, wenn die Absolution vollkommene Reue im Pönitenten nicht erst herstellt, sondern schon vorfindet“ [1]; „andernfalls setzt die Beicht vollkommene Liebe nicht voraus, sondern ist vielmehr zur Erlangung derselben bestimmt“ [2]. Deutlich genug giebt dies der englische Lehrer zu erkennen, wenn er sagt, das Bußsakrament und folglich auch die Beicht ziele hin auf die Tilgung der Schuld und Eingießung der Gnade, und *nur zuweilen* werde durch eine dem Empfang des Bußsakramentes vorausgehende Kontrition die Schuld, durch die in der Kraft der Schlüssel wirksame Beicht aber ein Teil der zeitlichen Strafe nachgelassen. Diesen nur zuweilen und nicht notwendig vorkommenden Fall habe der hl. Thomas z. B. in der aus der „Erklärung des Gebetes des Herrn“ angezogenen Stelle im Auge [3]. Daher die konditionale Ausdrucksweise: „*Wenn* der Sünder vollkommene Reue erweckt, dann darf er hoffen, daß Gott ihm vergiebt“; deshalb auch die Bemerkung, daß eine solche Reue zur Tilgung der Schuld „*genügt*“, nicht aber, daß sie dazu unbedingt notwendig ist. Dies gebe auch den Schlüssel zum richtigen Verständnis der in der philosophischen Summa niedergelegten Lehre, gemäß welcher deshalb durch die Kontrition die Beleidigung Gottes aufgehoben und der Reat der ewigen Strafe nachgelassen wird, weil unser Geist in der Buße sich von der Sünde ab- und zu Gott hinwenden muß, dieses aber nicht vermag ohne vollkommene, von der Gnade informierte Liebe. Nur von

---

[1] *Drouven* l. c.: S. Thomae doctrina est, confessionem ante se supponere contritionem et caritatem, adeoque ad solius poenae dimissionem directe ordinari: aliquando, in iis nimirum, quos perfecte contritos absolutio non facit, sed reperit, concedo, necessario, quasi aliter ad sacramentum veniri non possit, nego.

[2] *Sylvius* ad Suppl. q. 7, a. 1. *Le Drou* l. c. p. 28.

[3] Vgl. *Drouven* l. c. *Le Drou* l. c. p. 27.

der außersakramentalen Rechtfertigung soll dies gelten. Dafür spricht nach Palmieri[1] unzweideutig der Umstand, daß Thomas noch in demselben Kapitel erklärt: „Nichts hindert, daß zuweilen durch die Kraft der Schlüssel einem Pönitenten, der seine Sünden gebeichtet hat, in der Absolution selbst die Gnade erteilt und damit zugleich die Schuld nachgelassen werde." „Von einem solchen Pönitenten", bemerkt der genannte Autor[2], „kann der heilige Lehrer unmöglich annehmen, daß er vor der Absolution vollkommene Liebe habe; denn wenn er kurz zuvor aus dem Vorhandensein dieser Liebe auf das Vorhandensein der heiligmachenden Gnade schloß, so müßte offenbar auch hier der Pönitent mit der Liebe zugleich die Gnade besitzen, konnte sie also nicht erst durch die Absolution erhalten." Nach demselben Autor[3] behandelt Thomas auch in der 85. und 86. Quästion des dritten Teiles der theologischen Summa „die vollkommene Buße oder die Rechtfertigung ex opere operantis", weshalb die denselben entnommenen Zeugnisse für die Notwendigkeit eines Aktes der selbstlosen Liebe zum fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes ohne Beweiskraft sind. Ähnlich ist die Erklärung jener Stellen der Summa, nach welchen die Kontrition letzte Disposition für die Gnade ist. Nach einigen Theologen ist hier von einer vor dem aktuellen Empfang des Bußsakramentes rechtfertigenden Reue die Rede, nach andern hingegen von einer Reue, die nicht für sich allein und ohne sakramentlichen Kausaleinfluß, sondern nur in Verbindung mit dem wirklich empfangenen Sakramente letzte Disposition für die Gnade ist[4]. In diesem letzteren Sinne sei dann auch jene Stelle des Opusc. 22 zu verstehen, nach welcher der Priester keinen absolvieren darf, in dem er nicht Zeichen der Kontrition entdeckt, durch welche der Mensch innerlich

[1] De poenitentia thes. 31, n. IV, p. 341.
[2] L. c. [3] Vgl. l. c.
[4] Vgl. *Le Drou* l. c. diss. 3, c. 6, p. 222 sqq.

gerechtfertigt wird, nachdem die Schuld vergeben worden. „Offenbar ist hier nicht eine solche Kontrition gemeint, die für sich allein ohne den Gebrauch des Sakramentes den Sünder zu rechtfertigen im stande ist; denn müßte stets eine solche Kontrition dem Empfang des Bußsakramentes vorausgehen, so könnte dieses auf die Tilgung der Schuld nicht mehr einwirken, was ihm doch der hl. Thomas gerade in der angeführten Stelle so energisch vindiziert. Heißt es ja nicht, der Priester müsse nach den Zeichen einer solchen Kontrition forschen, durch welche der Sünder bereits gerechtfertigt sei, sondern nur, ohne welche er nicht gerechtfertigt werde, nämlich selbst bei Anwendung des Sakramentes.“ [1] Der englische Lehrer wolle also hier durchaus nicht der Meinung beipflichten, daß die von ihm so entschieden verteidigte wirkliche Lösung des Priesters im Sinne einer bloßen Erklärung aufzufassen sei; gegen eine solche Insinuation verwahre er sich vielmehr in derselben Schrift des öfteren. Da es sich jedoch am betreffenden Orte nicht um die Frage handelt, von was der Priester löst, sondern bloß um die Thatsache, daß er überhaupt löst, so stelle sich Thomas einfach auf den Standpunkt des Gegners, lasse ihm die Ansicht, daß der Gebrauch der indikativen Absolutionsform die Sündenvergebung schon voraussetze, hingehen und zeige, daß selbst in diesem Falle der erhobene Einwurf nicht beweiskräftig ist, weil er im höchsten Falle darthun würde, daß der Priester nicht von der Schuld, keineswegs aber, daß er überhaupt nicht löst. Der Aquinate rede also im permissiven oder konzessiven, nicht aber im assertorischen Sinne. Wie wenig er die Ansicht des Gegners teile, erhelle aus der Erklärung, daß sich auf metaphorische Redeweisen kein Beweis aufbauen lasse, sowie aus der unmittelbar darauf folgenden Bemerkung, daß der Pönitent zuweilen die vorher nicht erlangte Rechtfertigung in der Absolution er-

[1] Schäzler a. a. O. § 16, S. 310.

lange[1]. Schwierigkeiten gegen die bisherige Auslegung könnte nur jene Stelle des Sentenzenkommentars[2] bereiten, der zufolge ein non contritus die Früchte der Absolution nicht erlangt. Diejenigen Autoren, welche (irrigerweise) unter dem non contritus einen Pönitenten verstehen, der keine vollkommene Reue hat und damit auch in dem Mangel dieser Reue den Grund für die Nichterlangung der Wirkungen der Absolution erblicken, wissen sich aus der Schwierigkeit durch die Erklärung zu befreien, daß der hl. Thomas hier nicht seine eigene Anschauung ausspreche. Dies erhelle hinlänglich aus dem Umstande, daß er im unmittelbar darauffolgenden Artikel[3] lehrt, in der Beicht und Absolution selbst würden die Sünden nachgelassen, wenn der vorausgegangene Schmerz über dieselben für eine Kontrition nicht genügte und der Pönitent beim Empfange des Sakramentes keinen Riegel vorschiebt. Enthielte die obige Stelle die eigene Ansicht des englischen Lehrers, so würde er offenbar in dem einen Artikel verneinen, was er im andern bejaht. Da dies aber nicht anzunehmen ist, so kann er nur die Meinung anderer, insbesondere des kommentierten Autors wiedergeben, demnach nur hypothetisch sprechen und sagen wollen, daß ein non contritus selbst dann, wenn er, der Annahme einiger Theologen gemäß, beim Empfange des Bußsakramentes der Frucht der Absolution nicht teilhaft würde, gleichwohl und für jeden Fall mit dem Aufhören der Fiktion dieselbe erlangt und deshalb seine Beicht nicht zu wiederholen braucht. Daraus folgt die Gültigkeit der Beicht, und diese allein wollte der hl. Thomas hier beweisen[4].

c) Sucht man nun aber auch in dieser Weise darzuthun, daß der englische Lehrer nicht als Gewährsmann gelten kann für die Notwendigkeit einer vollkommenen, für sich allein

[1] Vgl. *Drouven* l. c. p. 60 sq. *Le Drou* l. c. p. 23 sqq.
[2] Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 4, q. 1. [3] L. c. a. 5, sol. 1.
[4] Vgl. *Palmieri* l. c. p. 342. *Sasse* l. c. p. 157.

sündetilgenden Reue vor dem Empfange des Bußsakramentes und ohne Kausaleinfluß desselben, so verwerfen doch einige Theologen[1] ganz entschieden den daraus gezogenen Schluß, daß Thomas bei aktuellem Sakramentsempfang die der knechtlichen Furcht entspringende Attrition als genügende Disposition für die Erlangung der sakramentlichen Wirkungen betrachtete. Dagegen, so erklären sie, spricht nicht bloß der Umstand, daß eine derartige Reue den Willen zu sündigen nicht ausschließt[2], sondern noch mehr die Thatsache, daß der Aquinate wiederholt und klar auch dort, wo ohne Zweifel von der sakramentalen Rechtfertigung die Rede ist, für die Sündennachlassung eine Liebe Gottes und eine aus ihr hervorgehende Reue vom Pönitenten verlangt und unter dieser Liebe nicht etwa nur die begehrliche und anfängliche, sondern vielmehr eine freundschaftliche, wohlwollende Liebe Gottes über alles verstehen muß[3]. Auf den Einwand, daß ein solcher Liebesakt mit dem Stand der Schuld nicht vereinbar ist[4], erwidern sie durch die Unterscheidung einer doppelten Art von wohlwollender Liebe Gottes über alles: einer vom Gnadenstand trennbaren: caritas perfecta in affectu, und einer wesentlich und unzertrennlich damit verbundenen: caritas perfecta in effectu. Einen Akt der erstgenannten Art von Liebe verlange der hl. Thomas von dem Pönitenten, der im und durch das Bußsakrament Sündennachlassung erlangen

---

[1] Insbesondere *Drouven* l. c. l. 6, q. 4, c. 4, a. 3, § 2, prob. 3 und *Le Drou* l. c. diss. 3, c. 6, p. 216 sq.

[2] Vgl. *Le Drou* l. c. diss. 2, c. 9, p. 130.

[3] Vgl. *Drouven* l. c.: Ostenditur amorem ad sacramentum afferendum caritatis, benevolentiae et amicitiae esse, quo nimirum peccator Deum tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipit. Vgl. *Le Drou* l. c. diss. 3, c. 6, p. 216 sq.

[4] Vgl. *Aug. Michel,* Discuss. theol. quattuor dissertationum, quas in puncto contritionis et attritionis posuit D. D. Petrus Lambertus Le Drou . . . pars I, sect. 5, n. 6, p. 115. *Arnauld,* Oeuvres XXVI, 234.

will; ein Akt dieser Liebe sei, nicht für sich allein, wohl aber in Verbindung mit dem aktuell empfangenen Bußsakrament, letzte Disposition für die Gnade[1]. Nur so sei die Erklärung des Aquinaten[2] zu verstehen, daß „Antiochus keine wahre Buße hatte, weil der Schmerz über seine Sünden nicht hervorging aus Liebe zur Gerechtigkeit, sondern aus Furcht vor der Strafe, die ihn erwartete". Nur so sei es desgleichen zu erklären, warum der englische Lehrer die Unmöglichkeit, daß eine Todsünde ohne die andere nachgelassen wird, also begründet: „Die Nachlassung einer schweren Sünde ist nicht möglich ohne wahre Buße. Diese aber hat als Grund des Mißfallens an der Todsünde die Beleidigung des über alles geliebten Gottes. Bereut der Pönitent eine schwere Sünde aus diesem Grunde, so kann er die andern von seiner Reue nicht ausschließen, weil die gleiche Ursache die gleiche Wirkung haben muß."[3] Weil somit die Liebe Gottes über alles ein Wesensmerkmal der wahren Buße und unbedingtes Erfordernis für die Sündentilgung auch bei Anwendung des Bußsakramentes ist, deshalb kann nach der Lehre des hl. Thomas die Buße und Bekehrung des Sünders mit der Furcht vor der Strafe wohl ihren Anfang nehmen, aber derjenige, welcher wirklich gerechtfertigt werden will, darf sich damit nicht zufrieden geben, er muß vielmehr zu höheren Motiven emporsteigen, „zur Hoffnung und dem mit derselben verbundenen Vorsatze der Besserung, zur Liebe (caritas), auf Grund welcher die Sünde an sich mißfällt und nicht mehr wegen der Strafen"[4]. Ein solcher Akt des Mißfallens zieht gleichwohl für sich allein die Sündenvergebung nicht notwendig nach sich. Denn nach der Lehre des Aquinaten kann die Tugend der Buße nach ihrem Akte, der Kontrition, den andern eingegossenen Tugenden

[1] Vgl. *Le Drou* l. c. p. 222. 216.
[2] Sent. IV, d. 20, q. 1, a. 1, q. 1 ad 1.
[3] S. th. III, q. 86, a. 3 corp.
[4] Ibid. q. 85, a. 5 c.

zeitlich vorausgehen[1], was offenbar nur dann möglich ist, wenn dieser Reueakt ohne die Kraft des aktuell empfangenen Sakramentes Sündennachlassung und Gnadenerteilung nicht zu bewirken vermag.

Aus alledem ziehen jene Autoren den Schluß, daß die vom hl. Thomas für den heilsamen Empfang des Bußsakramentes geforderte Reue einerseits aus dem Motiv wohlwollender, freundschaftlicher Liebe Gottes über alles entspringen muß, anderseits aber gleichwohl einen Kausaleinfluß des sakramentlichen opus operatum auf die Hervorbringung der Gnade und Tilgung der Sündenschuld nicht ausschließt oder beeinträchtigt. Erkläre das erstere, warum für die Sündennachlassung auch beim Gebrauch des Bußsakramentes immer eine Kontrition und nicht etwa eine bloße Attrition verlangt wird, so erkläre das letztere, warum gleichwohl dem Sakramente als solchem und insbesondere auch seinem ausschließlich objektiven Faktor, der Absolution, eine schuldtilgende Wirksamkeit zuerkannt werden kann.

Die Fassung des Terminus contritio im eben dargelegten Sinne vermag wohl manche Schwierigkeiten zu vermeiden, die bei der Annahme, daß der hl. Thomas Gnade und Sündennachlassung als Wirkungen des sakramentlichen opus operatum betrachtete, jene Stellen bereiten, in denen für die Sündenvergebung ausdrücklich eine dem Empfange des Bußsakramentes zeitlich voraus- oder doch wenigstens zur Seite gehende contritio verlangt ist. Trotzdem aber fand dieser Erklärungsversuch nur wenig Anklang.

Die Mehrzahl der Theologen[2] glaubte, alle die gedachten Stellen viel besser und ungekünstelter auf die äußer-

[1] Vgl. S. th. III, q. 85, a. 6 corp.

[2] Vgl. *Tanner*, Univ. theol. scholast. tom. 4, disp. 6, de poenit. q. 6, dub. 4, n. 69—73, p. 1544 sq. *Palmieri* l. c. n. 4. p. 341. *Sasse* l. c. p. 157. Mausbach a. a. O. Über die Ansicht der bedeutendsten Kommentatoren siehe später.

sakramentale Rechtfertigung beziehen und für die sakramentale Sündentilgung die Suffizienz der eigentlichen Attrition im Sinne des englischen Lehrers verteidigen zu können. Schon oben wurde bemerkt, daß Palmieri aus diesem Grunde ganze Quästionen der Summa von der Rechtfertigung ex opere operantis verstanden wissen will. Ihm hat sich in neuester Zeit auch Sasse ganz und gar angeschlossen[1]. Außer den schon früher angeführten Stellen, nach denen auch ein attritus, non plene contritus in der Beicht und Absolution, ja selbst durch die Firmung und heilige Eucharistie die gratia prima und Sündennachlassung erlangen kann, Stellen, die eine Deutung der attritio im Sinne einer aus dem Motiv wohlwollender, freundschaftlicher Liebe Gottes über alles entspringenden, aber noch nicht von der Gnade informierten Reue jedenfalls nicht zulassen, liegt der stichhaltigste Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht in der Bemerkung des hl. Thomas, daß „als Vorbereitung für die Erlangung der Gnade in der Taufe der Glaube notwendig ist, nicht aber die Liebe (caritas), weil eine vorausgehende Attrition genügt, wenn sie auch keine Kontrition ist“[2]. Der Schluß von der Taufe auf die Buße kann nach der wiederholten Gleichstellung dieser beiden Sakramente in Bezug auf die zu ihrem Empfange erforderliche Disposition nicht als unbegründet und verfehlt zurückgewiesen werden.

Nachdem wir bisher mehr referatartig die einzelnen einander gegenüberstehenden Ansichten dargelegt haben, fragt es sich nunmehr, für welche derselben wir uns entscheiden sollen. Kann eine von ihnen nach den für ihre Richtigkeit vorgebrachten Belegen als völlig feststehende, einwandslose, die Lehre des hl. Thomas getreu und ohne Widerspruch wiedergebende betrachtet werden? Kann die Widerlegung der übrigen als eine hinreichende angesehen werden? Fehlt diesen jede

[1] Vgl. *Sasse* l. c. p. 155—157 und thes. 20, a. 4, p. 136.

[2] Sent. IV, d. 6, q. 1, a. 3, q. 1 ad 5.

Berechtigung, stützen sie sich nur auf Scheingründe, enthalten sie gar nichts von der Lehre des Aquinaten? Die Lösung dieser Fragen soll Gegenstand und Aufgabe der folgenden Kritik sein.

II. Kritik dieser Ansichten.

Daß die eben dargelegten Ansichten mit der Lehre des hl. Thomas irgendwie in Einklang stehen müssen, zeigen die zu ihren Gunsten angezogenen Belegstellen; daß aber keine derselben jene Lehre ganz klarlegt, von allem Dunkel, allen Schwierigkeiten, Einwänden und scheinbaren Widersprüchen befreit, als ein konsequent durchgeführtes, durchaus einheitliches und harmonisches Ganzes erscheinen läßt, das erhellt zu Genüge aus der sichtbaren Verlegenheit, welche gewisse Stellen jeder dieser Ansichten bereiten, Stellen, deren Erklärung und Anpassung an die jedesmalige Anschauung oft eine sehr gekünstelte und unwahrscheinliche ist. Es fehlt sichtlich doch der eigentliche Schlüssel, der die ganze Lehre dem Verständnisse aufschließt. Daher so oft der Rekurs zu dem Schluß: Thomas muß so lehren, sonst käme er in Widerspruch mit sich selbst, in Widerspruch mit dieser oder jener Stelle: was er da oder dort lehrt, das kann nicht seine genuine Anschauung sein, weil er anderswo anders lehrt — aber nirgends die Angabe eines inneren Grundes, warum er folgerichtig so lehren muß und nicht anders lehren kann, warum dieser oder jener Artikel nur die Wiedergabe fremder Ansichten sein kann. Von vornherein wird man deshalb in Bezug auf die vorgeführten Anschauungen zu dem Urteile geneigt sein, daß jede derselben etwas von der wirklichen Lehre des hl. Thomas enthält, keine aber ihr ganz auf den Grund kam. Daß dem wirklich so ist, soll nunmehr gezeigt werden.

a) Die Vertreter der Ansicht, daß der englische Lehrer für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes stets eine vollkommene, für sich allein, abgesehen von jeglicher Wirksam-

keit ex opere operato, sündentilgende und rechtfertigende Reue voraussetzt, sind entschieden in ihrem vollen Rechte, wenn sie behaupten, daß nach der klaren, ständigen Lehre des Aquinaten für die Nachlassung der (schweren) Sünde immer und für jeden Fall, also auch für den Fall des wirklichen Empfanges des Bußsakramentes, eine contritio notwendig ist, und daß darunter nach dem unzweideutigen Sinn und Wortlaut vieler Stellen keine andere Reue verstanden werden kann als jene, welche die heiligmachende Gnade zum Prinzip, die Liebe (caritas) zur Begleiterin, die Tilgung der Schuld zur Wirkung hat. Mit gutem Recht und in vollem Einklang mit der Lehre des hl. Thomas behaupten sie, daß diese Reue Teil des Bußsakramentes und letzte Disposition für die Eingießung der Gnade ist. In dieser Beziehung müssen ihre Gründe als stichhaltig, ihre Belege als beweiskräftig ohne allen Rückhalt anerkannt werden. Berechtigten Widerspruch erheben sie gegen eine Auslegung, die sie dadurch des Irrtums überführen will, daß sie alle Stellen, nach denen Beicht und Absolution die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe schon zur Voraussetzung haben, auf die außersakramentale Rechtfertigung bezieht. Gerne zugestanden, daß einzelne dieser Stellen eine solche Deutung ohne Zwang zulassen, wird doch eine Ausdehnung derselben auf alle und jede einzelne jener Stellen von einer objektiven, ungekünstelten Auslegung ganz entschieden als unbegründet und unhaltbar bezeichnet werden. Es wäre, um nur auf einen Punkt hinzuweisen, gewiß seltsam und befremdend, wenn der englische Lehrer dort, wo er ausdrücklich die Teile des Bußsakramentes behandelt und sich ex professo nach den Wirkungen derselben (als Teile des Sakramentes) fragt[1], die Antwort immer oder doch zumeist dem nicht notwendig, sondern nur zufällig und ausnahmsweise vorkommenden Fall, daß der Pönitent schon vor der Beicht

[1] Vgl. u. a. Suppl. q. 5, a. 1—3.

eine vollkommene Reue hat, anpassen, über die regelmäßigen Wirkungen aber nur obiter, an irgend welchen zerstreuten Stellen sich aussprechen würde. Ebenso auffallend müßte es sein, wenn der Aquinate an einer Stelle der theologischen Summa[1], wo er die Wirksamkeit der Schlüsselgewalt zur Hervorbringung der ersten Gnade und Wiederherstellung der Tugenden unumwunden anerkennt und betont, plötzlich[2] und ohne jede Bemerkung auf die außersakramentale Rechtfertigung überspringen, in Bezug auf diese dann die Kontrition als letzte Disposition für die Gnade bezeichnen und von den übrigen Akten der Buße (Beicht und Genugthuung) behaupten würde, daß sie schon aus der Gnade und den Tugenden hervorgehen. Nicht hinreichend begründet, wenn auch eher erklärlich, wäre es desgleichen, wenn der englische Lehrer die Antwort auf die Frage nach der Rückkehr schon nachgelassener Sünden[3] gerade nur für die Rechtfertigung ex opere operantis einrichten und in Bezug auf diese lehren würde, daß deshalb, weil zum Akte der Buße schlechthin, d. h. der Reue oder Bewegung des freien Willens gegen die Sünde, der Vorsatz zu beichten gehört, im Falle der geflissentlichen Nichtausführung dieses Vorsatzes die Folgen der schon vor der Beicht nachgelassenen Sünden in gewisser Beziehung wieder aufleben. Es finden sich also nicht bloß — wie jene meinen, welche in diesem Punkte eine Änderung der Lehre des Aquinaten annehmen — im Sentenzenkommentar und überhaupt in früheren Schriften, sondern auch noch in der Summa theologica Stellen, nach denen die contritio letzte Disposition für die Sündenvergebung und Gnadeneingießung ist und der Beicht zeitlich vorausgeht, ohne daß diese Stellen zwanglos auf die außersakramentale Rechtfertigung bezogen werden könnten. Das die eine Seite dieser Ansicht, die in manchen Punkten ihre Berechtigung und Übereinstimmung mit der Lehre

[1] S. th. III, q. 89, a. 1. [2] Ibid. ad 2.
[3] Ibid. q. 88, a. 2.

des hl. Thomas zeigt. Nun aber auch die Kehrseite, die allerdings bedeutende Schwächen, Fehlschlüsse und Unrichtigkeiten verrät. Das πρῶτον ψεῦδος liegt vor allem darin, daß die Vertreter dieser Ansicht aus der Notwendigkeit und schuldtilgenden Wirksamkeit der Kontrition schlossen, das Sakrament der Buße als solches, d. h. ex opere operato, bewirke nicht die Tilgung der Schuld, sondern nur die Nachlassung zeitlicher Strafe, die eigentliche Rechtfertigung sei demnach nur das Werk des opus operantis. Dieser Schluß ist, wie sich später zeigen wird, durchaus nicht notwendig, ist aber auch mit einer Menge von Stellen ganz und gar unvereinbar. Er steht in direktem Widerspruch mit der klaren, öfters wiederkehrenden Lehre des Aquinaten, daß die Schlüsselgewalt in irgend einer Weise hingeordnet ist auf die Tilgung der Schuld und nicht bloß auf die Nachlassung zeitlicher Strafe, daß „im Sakramente der Buße, das sich vorzugsweise in der Beicht vollzieht, die sündentilgende Gnade eingegossen wird, und daß deshalb die Beicht in der Kraft der mit ihr verbundenen Absolution die Schuld tilgt und vom Tode der Sünde befreit, geradeso wie die Taufe, nicht bloß in voto, sondern auch beim wirklichen Empfang jedesmal dann, wenn der ihr vorausgehende Schmerz über die Sünden für eine Kontrition nicht genügte“ [1]. Womöglich noch direkter widerstreitet jenem Schluß die ausdrückliche Lehre, daß die Buße als Sakrament Ursache der Gnade und der Wiederherstellung der Tugenden ist, und zwar so, daß die Kraft der Schlüssel als instrumentale Wirkursache, die Kontrition aber als letzte Disposition und daher als Materialursache der Gnade zu gelten hat [2]; ebenso die Lehre, daß die Nachlassung der Schuld in erster Linie (principalius) Wirkung des Sakramentes und erst sekundär Wirkung der Tugend der Buße ist [3]. All dies ist

[1] Suppl. q. 10, a. 1 corp.
[2] S. th. III, q. 89, a. 1 ad 1. 2.
[3] Ibid. q. 86, a. 6.

mit dem erwähnten, eine schuldtilgende sakramentliche Wirksamkeit verneinenden Schluß nur vereinbar bei der Annahme, daß der Aquinate sich nicht bloß in verschiedenen, sondern sogar in einem und demselben Werke, ja selbst in einem und demselben Artikel widerspricht, eine Annahme, welche natürlich die Pietät gegen den hl. Thomas ebenso energisch zurückweisen wird, als sie die Autorität des großen Lehrers geradezu verbieten muß. Demnach halten wir, was die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Kontrition betrifft, unsere Konzessionen an die vorliegende Ansicht aufrecht, verwerfen aber den daraus gezogenen Schluß, daß das Bußsakrament ex opere operato nicht schuldtilgend wirkt.

b) Daraus ergiebt sich im großen und ganzen von selbst die Beurteilung der zweiten Ansicht. Dieselbe steht in vollem Einklang mit der Lehre des hl. Thomas, insoweit sie dem sakramentlichen opus operatum die Hervorbringung der Gnade und Tilgung der Sündenschuld als Wirkung zuschreibt und die unbedingte Notwendigkeit einer rechtfertigenden Kontrition vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes bestreitet. Dazu berechtigen die erbrachten Belege ohne Zweifel. Wenn aber weiterhin auch bewiesen werden soll, daß die Attrition oder eine andere noch nicht von der Gnade informierte Reue nach dem englischen Lehrer Teil des Bußsakramentes und letzte subjektive Disposition für die Gnade ist, daß auch im Momente der Rechtfertigung selbst keine eigentliche Kontrition erforderlich ist und die Schuld ohne eine solche getilgt werden kann, so muß die Wirklichkeit und die Möglichkeit der Erbringung dieses Beweises in Abrede gestellt werden, zudem könnte selbst für den Fall der Erbringung desselben die Lehre des hl. Thomas immerhin noch nicht in allweg widerspruchslos erklärt werden. Was insbesondere die Meinung betrifft, daß der hl. Thomas nicht lediglich eine mit Furcht gepaarte, sondern eine aus wohlwollender, freundschaftlicher Liebe Gottes über alles ent-

springende, aber noch nicht von der Gnade geformte Reue für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes, und zwar schon vor der Beicht, für nötig erachtete, so kann diese Meinung weder alle Schwierigkeiten beseitigen noch auch als nur einigermaßen begründet und zutreffend angesehen werden. Muß auch, entgegen der entschiedenen Einsprache einiger Theologen[1], die Trennbarkeit eines solchen Reue- und Liebeaktes von der habituellen Gnade anerkannt werden, weil sie sich auf unzweideutige Belege stützen läßt[2], und weil die dagegen erhobenen Einwände nur beweisen, daß der Habitus der Liebe oder ein aus ihm elicierter Akt von der Gnade untrennbar ist[3], so folgt daraus zu Gunsten der fraglichen Meinung doch nur, daß ihre Voraussetzung, keineswegs aber daß sie selbst richtig ist und mit der Lehre des hl. Thomas übereinstimmt. Wie wenig das letztere der Fall ist, erhellt aus dem Umstande, daß unter den vom englischen Lehrer aufgezählten Definitionen der Reue[4] keine einzige das Motiv der Liebe, wohl aber mehrere das Motiv der Furcht erwähnen, daß der hl. Thomas ferner von dieser Furcht lehrt, sie sei nicht bloß sittlich gut[5], sondern auch Prinzip der Buße[6], weil diese mit ihr menschlicherseits gewöhnlich ihren Anfang nehme[7], sei

---

[1] *Aug. Michel* l. c. pars I, sect. 5, n. 6, p. 115 sqq. *Arnauld*, Oeuvres XXVI, 234.

[2] Vgl. Sent. II, d. 3, q. 3 ad 1 und d. 28, q. 1, a. 3 ad 2. Vgl. auch *Patuzzi*, Quaest. dogm. de caritate (*Migne*, Curs. complet. XIII, 1065).

[3] Dies gilt durchwegs von der Beweisführung Michels (l. c.).

[4] Vgl. Suppl. q. 1, a. 1 c.

[5] Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 2, q. 1—3. S. th. III, q. 85, a. 6 c. Vgl. auch Sent. IV, d. 17, q. 2, a. 4, q. 1 ad 2. S. th. II II q. 19, a. 4. 6. Suppl. q. 4, a. 1 ad 2.

[6] Suppl. q. 7, a. 1, 2m und ad 2. Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 2. S. th. III, q. 85, a. 5.

[7] S. th. III, q. 85, a. 5 ad 1. Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 2, q. 1 c. und ad 4, q. 2. c.

entfernte Disposition auf die Gnade[1], Vorstufe für die vollkommene Liebe und Vorbereitung auf die Rechtfertigung[2], wenn auch nicht Ingrediens derselben[3]. Einen noch klareren Beweis enthält die Bemerkung des Aquinaten, daß als Disposition für den Empfang der Taufe[4] und folglich auch der Buße der „Glaube erforderlich ist, *nicht aber die Liebe*, weil die Attrition genügt, wenn sie auch keine Kontrition ist"[5]. Dagegen nun wird mit besonderem Nachdruck Berufung eingelegt an eine Stelle der Summa[6], in welcher beides gelehrt sein soll, daß wohlwollende freundschaftliche Liebe Gottes über alles und eine aus ihr hervorgehende Reue *notwendig* ist für die Rechtfertigung, und daß sie ihr *zeitlich* vorausgehen muß. Auf das letztere, das zeitliche Vorausgehen eines solchen Reue- und Liebeaktes käme hier alles an. Gerade dieses aber lehrt Thomas an der betreffenden Stelle nicht. Auf die Frage, ob die Buße die erste der Tugenden sei, antwortet er also: „Einige lobenswerte Akte können dem Akte und Habitus der Buße auch *zeitlich* vorausgehen, so die Akte des ungeformten Glaubens, der ungeformten Hoffnung und knechtlichen Furcht; Akt und Habitus der Liebe (caritas) aber sind zeitlich zugleich mit dem Akte und Habitus der Buße und mit dem Habitus jeder andern (sc. eingegossenen) Tugend. In der Rechtfertigung des Sünders hat nämlich zugleich statt eine Bewegung des freien Willens zu Gott hin, bestehend in einem durch die Liebe geformten Akte des Glaubens, und eine Bewegung des freien Willens gegen die Sünde, bestehend in

---

[1] Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 3, q. 3 ad 2.

[2] Suppl. q. 7, a. 1 ad 2.

[3] Suppl. q. 4, a. 1 ad 2. De verit. q. 28, a. 4, ad 3 und a. 8 corp.

[4] Bei Erwachsenen.

[5] Sent. IV, d. 6, q. 1, a. 3, q. 1 ad 5.

[6] S. th. III, q. 85, a. 6. Vgl. *Le Drou* l. c. diss. 4, c. 2, arg. 16, p. 296.

einem Akte der Buße. Von diesen zwei Akten aber geht der erste dem zweiten der Ordnung der Natur nach voraus als Grund und Ursache desselben, denn aus Liebe zu Gott entspringt ja jener Akt der Tugend der Buße. So ist also die Buße nicht schlechthin die erste der Tugenden, weder der Ordnung der Zeit[1], noch der Ordnung der Natur nach, denn in Bezug auf letztere gehen ihr die theologischen Tugenden (als Grund und Ursache) schlechthin voraus; in gewisser Beziehung aber ist die Buße der Ordnung der Zeit die erste unter den übrigen (sc. moralischen[2]) Tugenden, hinsichtlich ihres Aktes (sc. contritio) nämlich, der (unter den Akten der moralischen Tugenden) in der Rechtfertigung des Sünders der erste ist." Bis zur Evidenz ist aus dieser Darlegung ersichtlich, daß der Akt der Buße, die contritio, nicht zu jenen lobenswerten Akten gehört, die der Rechtfertigung zeitlich vorausgehen können, sondern zu jenen Akten, die im Momente der Rechtfertigung selbst zugleich mit dem Habitus der eingegossenen Tugenden vorhanden sind. Eine zeitliche Priorität kommt diesem Akte nicht zu hinsichtlich des Habitus einer eingegossenen Tugend; er ist ja selbst aus der eingegossenen Tugend der Buße eliciert, setzt also den Habitus derselben und damit auch den Habitus jeder andern eingegossenen Tugend wenigstens ordine naturae voraus; desgleichen kommt ihm eine solche Priorität nicht zu hinsichtlich der Akte der eingegossenen Tugenden schlechthin, sondern nur hinsichtlich der Akte der „übrigen", nämlich moralischen Tugenden. So erhellt gerade aus diesem Artikel, daß die Akte der Kontrition und Liebe, welche der Aquinate als Disposition für die Rechtfertigung verlangt, dieser nicht zeitlich voraus-, sondern zur Seite gehen, Faktoren derselben bilden und von der heiligmachenden Gnade nicht getrennt sind.

[1] In dieser Hinsicht können ja die Akte des ungeformten Glaubens u. s. w. vorausgehen.

[2] Vgl. S. th. III, q. 85, a. 6 ad 1.

Wollen also, wie dies faktisch der Fall ist, Drouven und Le Drou die Notwendigkeit eines Aktes der wohlwollenden, freundschaftlichen Liebe Gottes über alles vor der Rechtfertigung im Sakramente beweisen, so bilden die angezogenen Belege nicht nur keine Beweisgründe, sondern sogar Gegengründe; wollen sie aber die Notwendigkeit eines solchen Aktes für den Moment der Rechtfertigung darthun, so können sie offenbar nicht mehr behaupten, daß derselbe der Gnadeneingießung zeitlich vorausgehe. Da sich zudem nicht nachweisen läßt, daß unter dem attritus, der nach der Lehre des hl. Thomas in der Beicht und Absolution die Gnade und Nachlassung der Schuld erlangt, ein Pönitent zu verstehen sei, der mit einer aus wohlwollender, freundschaftlicher Liebe Gottes über alles entspringenden, aber noch nicht von der Gnade informierten Reue zum Empfange des Bußsakramentes hinzutritt[1], so verliert die fragliche Ansicht vollends allen Halt. Es bleibt demnach nichts anderes übrig als die Annahme, daß der englische Lehrer einerseits vor der Beicht und Absolution vom Pönitenten nur eine gewöhnliche Attrition, anderseits aber für die Sündentilgung und Rechtfertigung, auch mit Anwendung des Sakramentes, eine contritio verlangt hat, und zwar sowohl als Teil des Bußsakramentes wie auch als letzte Disposition für die Gnade, ohne daß deshalb die Gnade und die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe aufhören würden, eigentlich sakramentale Wirkungen zu sein. Diese Annahme verwickelt den hl. Thomas in keinen Widerspruch, sondern giebt vielmehr den richtigen Schlüssel zum Verständnisse seiner Lehre. Alle Versuche, einen vermeintlich hier vorliegenden Widerspruch durch Entkräftung jener Stellen, in denen die Notwendigkeit und schuldtilgende Wirksamkeit der Kontrition auch für die Rechtfertigung durch das Bußsakra-

[1] Dieser Auffassung widerspricht fast direkt die citierte Stelle Sent. IV, d. 6, q. 1, a. 3, q. 1 ad 5.

ment gelehrt ist, zu beseitigen, müssen nicht nur als mißglückt, sondern auch als überflüssig erscheinen, wenn gehörig unterschieden wird zwischen Thatsache und ihrem Grunde. Die Thatsache, daß nach dem Aquinaten eine von der Gnade informierte Reue Teil des Bußsakramentes und letzte Disposition für die sie informierende Gnade ist, ja daß diese Reue und mit ihr die Sündennachlassung und Rechtfertigung dem Empfange des Bußsakramentes, wenn auch *nicht notwendig*, so doch *sehr oft zeitlich* vorausgehe, muß rückhaltslos zugestanden werden; daß diese Thatsache aber darin ihren Grund habe, weil die Sündennachlassung und Rechtfertigung nicht eine ex opere operato hervorgebrachte sakramentliche Wirkung ist, dies muß ebenso entschieden in Abrede gestellt werden.

Das Resultat des Bisherigen ist demnach ein dreifaches: 1. Dem Bußsakramente eignet nach der Lehre des hl. Thomas eine schuldtilgende Wirksamkeit ex opere operato und nicht bloß ex opere operantis: die demselben zugeschriebenen Wirkungen sind also im eigentlichen Sinne sakramentale Wirkungen. 2. Um sie zu erlangen, genügt es, daß der Pönitent vor der Beicht oder selbst vor der Absolution eine Attrition hat, im Momente der Sündentilgung und Rechtfertigung aber ist eine eigentliche contritio gefordert. 3. Oft, aber nicht unbedingt notwendig, geht diese contritio und mit ihr auch die Nachlassung der Sünden dem Empfange des Bußsakramentes schon zeitlich voraus, aber auch in diesem Falle ist die schuldtilgende Gnade eine ex opere operato hervorgebrachte Wirkung. Dieses nun soll einerseits die Grundlage bilden für die folgende Darlegung der positiven Lehre des hl. Thomas über die Wirkungen des Bußsakramentes, anderseits aber durch dieselbe auch nähere Begründung und eingehenderen Nachweis erfahren.

Zweiter Teil.

Positive Bestimmung der Lehre des hl. Thomas.

§ 7.

Die Gnade (gratia prima) als prinzipale Wirkung des Bußsakramentes.

Zwar nicht die eigentlichste und direkt intendierte, wohl aber der Ordnung der Natur nach die erste Wirkung des Bußsakramentes und die Grundlage für alle übrigen Wirkungen desselben ist nach der Lehre des hl. Thomas die Gnade[1]. Ohne sie giebt es keine Vergebung der Todsünde[2]; denn sie ist die Formalursache für die Tilgung der durch die Abkehr von Gott herbeigeführten Makel oder Befleckung der Seele, ist Bedingung, aber auch unfehlbare Wirkung der Wiederkehr der göttlichen Liebe, welche der Mensch durch die Gott zugefügte Beleidigung verlor, ist das Medium für die beseligende Anschauung Gottes, in deren Verlust hauptsächlich die Strafe der ewigen Verdammung besteht[3]. Durch die Gnade wird, wie später gezeigt werden soll, der attritus zum contritus, erhält die Reue ihre schuldtilgende, satisfaktorische Kraft, werden die Tugenden und Gaben wiederhergestellt, leben die ertöteten guten Werke wieder auf. Mit ihr erlangt der Sünder wieder ein neues Lebensprinzip, die Grundlage und Voraussetzung für meritorische Akte. Auf ihr basiert somit

---

[1] Vgl. De verit. q. 28, a. 7 c. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 4. S. th. I II, q. 113, a. 8.

[2] De verit. q. 28, a. 2 c. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 1, sol. 1; a. 3, q. 1. Ad Ephes. c. 5, lect. 5. S. c. gent. III, c. 157. S. th. I II, q. 113, a. 2 c; III, q. 62, a. 6 ad 3; q. 89, a. 1 c.

[3] De verit. q. 28, a. 2 c.

die ganze Rechtfertigung des Sünders, von ihr hangen alle Faktoren derselben in irgend einer Weise ab. In dem Nachweis, daß diese für die Sündennachlassung so unbedingt notwendige Gnade irgendwie eine ex opere operato hervorgebrachte Wirkung und nicht eine Voraussetzung des Bußsakramentes ist, hat daher die Frage nach den Wirkungen desselben ihren Brennpunkt, aber auch den Schlüssel für ihre Lösung. Dieser Nachweis nun läßt sich verhältnismäßig unschwer erbringen.

a) Oft und klar, in früheren wie späteren Schriften hat der hl. Thomas sich zu dem Axiome bekannt, daß die neutestamentlichen Sakramente überhaupt in irgend einer Weise Ursache der Gnade sein müssen; denn gerade darin bestehe der charakteristische Unterschied zwischen ihnen und den an sich die Gnade nicht bewirkenden alttestamentlichen Sakramenten, gerade darin bestehe ihre wesentliche Prärogative vor diesen[1]. „Vom Gesetze des Alten Bundes sagt die Schrift, daß es tötete und die Übertretung vermehrte, weil es wohl Kenntnis der Sünde verschaffte, die helfende Gnade gegen dieselbe aber nicht verlieh. Würde nun desgleichen das neutestamentliche Gesetz die Gnade nicht verleihen, so müßte man in gleicher Weise auch von ihm sagen, daß es töte und die Übertretung mehre, und doch ist durch die apostolische Lehre das Gegenteil bezeugt. Also verleiht das Gesetz des Neuen Bundes die Gnade, und zwar nicht etwa bloß durch Belehrung, denn auf diese Weise war ja auch das Gesetz des Alten Bundes Ursache der Gnade, sondern vielmehr durch seine Sakramente. Praktisch drückt dies die Kirche dadurch aus, daß sie ihre Kinder nicht bloß unterrichtet, sondern ihnen auch die Sakramente spendet, damit sie durch dieselben die Gnade erlangen, welche die alttestamentlichen Sakramente nicht bewirkten, sondern bloß andeuteten. Deshalb war das alte Gesetz lediglich

[1] Vgl. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1 (sed contra). De verit. q. 27, a. 3 ad 20 und a. 4.

belehrend und waren seine Sakramente bloße Zeichen der Gnade, während das neue Gesetz belehrt und zugleich auch rechtfertigt, seine Sakramente also Zeichen und Ursache der Gnade sind, sie andeuten und bewirken."[1] Sie sind daher Sakramente im vollen und eigentlichen Sinn, weil sie nicht bloß als Zeichen, sondern auch als Ursachen auf etwas Heiliges hingerichtet sind[2]. In irgend einer Weise müssen die neutestamentlichen Sakramente auch deswegen Ursache der Gnade sein, weil wir durch sie Christo eingegliedert werden gemäß den Worten des Apostels[3]: „Ihr alle, die ihr in Christo getauft seid, habt Christum angezogen." Glieder Christi aber werden wir nur durch die Gnade, also müssen die Sakramente sie bewirken[4], wie dies denn auch Autoritäten ausdrücklich aussprechen[5]. Die neutestamentlichen Sakramente sind also wirklich Ursachen der Gnade und sind es nicht bloß auf Grund der Belehrung (ex opere operantis), sondern ex opere operato. Denn „wenn man sagt, daß die Sakramente Gnade verleihen oder nicht verleihen, rechtfertigen oder nicht rechtfertigen, so ist dies immer auf das opus operatum zu beziehen"[6].

b) Steht es nun aber so zweifellos fest, daß die Sakramente des Neuen Bundes überhaupt und insgemein ex opere operato Ursachen der Gnade sind, so ergiebt sich daraus von selbst und notwendig der Schluß, daß auch die Buße als neutestamentliches Sakrament in gleicher Weise die Gnade bewirken muß. Diesen Schluß hält der englische Lehrer selbst jenen entgegen, welche die Wirksamkeit der Schlüssel-

---

[1] De verit. q. 27, a. 4 c. Vgl. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 5, sol. 1. 2. S. th. III, q. 62, a. 6 c; q. 61, a. 4 ad 2. De verit q. 28, a. 8, 2m; q. 27, a. 3 ad 20.

[2] S. th. III, q. 62, a. 1 ad 1.

[3] Gal. 3, 27.

[4] S. th. III, q. 62, a. 1 c.

[5] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1.

[6] Ibid. a. 5, sol. 1.

gewalt auf die Verminderung der zeitlichen Strafe beschränken zu müssen glaubten[1]. „Es sagen einige, daß die Sünde drei Folgen nach sich ziehe: die Schuld, die ewige und eine zeitliche Strafe. Von den beiden ersten befreie sich der Mensch selbst durch die Kontrition, die Aufhebung der letzteren stande dagegen nicht in seiner Kraft; deshalb seien die Schlüssel zur Verminderung und Verwandlung derselben in eine andere, leichtere Strafe gegeben worden. Doch dies scheint mir deshalb nicht zutreffend zu sein, weil die Sakramente des Neuen Bundes Gnade verleihen, die Gnade aber nicht gegen die Strafe gerichtet ist, sondern gegen die Schuld." Daher ist es auch falsch, wenn einige Autoren aus der Analogie zwischen der Erweckung des Lazarus und der geistigen Erweckung des Sünders folgern, daß, wie Christus allein und in eigener Person den Lazarus belebte und erst nachher den Jüngern zur Lösung von seinen Banden übergab, so auch Gott selbst und unmittelbar durch seine Gnade die Seele innerlich belebt, indem er Schuld und ewige Strafe nachläßt, während die Priester bloß von einem Teile der zeitlichen Strafen lösen. Wäre dies der Fall, dann würde durch die Kraft der Schlüssel und die neutestamentlichen Sakramente überhaupt nicht Gnade verliehen, während doch gerade darin ihr Charakteristikum und ihr Vorrang bestehen soll, daß sie Ursachen der Gnade sind[2]. „Wohl geschieht die Nachlassung der Sünden durch die Liebe[3] und wird deshalb mit Recht und Gebühr als eine Wirkung des Heiligen Geistes angesehen und bezeichnet, weil er die Liebe ist und uns die Liebe giebt. Aber gleichwohl ist die Lossprechung des Priesters von der Schuld nicht als eine bloße, nackte Erklärung aufzufassen. Denn da die Buße ein Sakrament des Neuen Bundes ist, so verleiht sie Gnade, wie die Taufe. Wie nun der Priester, obwohl er bloß in werkzeuglicher Weise tauft,

---

[1] In Matth. c. 16, p. 137. Vgl. S. th. III, q. 84, a. 3 ad 5.
[2] In Ioann. c. 11, p. 430. [3] Spr. 10, 12. 1 Petr. 4, 8.

dennoch Gnade spendet, so löst er ähnlich auch im Bußsakramente von der Schuld und Strafe auf sakramentale und ministeriale Weise, insofern er das Sakrament spendet, in welchem die Sünden nachgelassen werden." [1]

Zweifellos ist demnach das Bußsakrament als solches in irgend einer Weise Ursache der Gnade, und zwar der gratia prima, denn nur diese kann schuldtilgend wirken. Nun besteht aber das Bußsakrament aus der Reue, Beicht und Genugthuung als der nächsten Materie und aus der Absolution als der sakramentalen Form[2]. Die subjektiven Akte des Pönitenten sind also nicht bloß Disposition, sondern Teile des Sakramentes der Buße. Daraus darf nun aber nicht geschlossen werden, daß das Sakrament bloß insofern und deshalb Ursache der Gnade ist, weil jene subjektiven Akte als Teile dem sakramentlichen Organismus eingegliedert sind und so ihre Wirkungen, wenn auch etwa bloß auf Rechnung des opus operantis kommend, gleichwohl als Wirkungen des Sakramentes bezeichnet werden können[3].

c) Eine solche Auffassung ist ganz und gar ausgeschlossen durch die schon erwähnte Bemerkung des hl. Thomas, daß unter den eigentlich sakramentalen Wirkungen nur die ex opere operato hervorgebrachten zu verstehen sind[4]. Der englische Lehrer hat diesen Grundsatz in Bezug auf das Bußsakrament nicht außer acht gelassen. Im Gegenteil, gerade die Rücksicht auf ihn und die Erwägung, daß von den Teilen des Bußsakramentes die Absolution am meisten und ausschließ-

[1] In Ioann. c. 20, p. 539. Suppl. q. 18, a. 1. S. th. III, q. 84, a. 3.

[2] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 2, sol. 2. S. th. III, q. 84, a. 2 c. und a. 3 c.

[3] Zu dieser Auffassung scheint Arnauld (l. c.) wenigstens sehr hinzuneigen.

[4] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 5, sol. 1. Vgl. ibid. d. 8, q. 1, a. 1, q. 1 (sed contra): Omnis actio per ministros Ecclesiae dispensata, in qua ex ipso opere operato gratia confertur, est sacramentum.

lichsten in der Linie der Objektivität und des opus operatum verbleibt, mag der Hauptgrund gewesen sein, warum er die gnadenwirkende Kraft dieses Faktors so sehr betont, daß bedeutende Autoren[1] der Meinung sind, es residiere wenigstens nach der früheren Lehre des Aquinaten die objektive Wirksamkeit des Bußsakramentes ausschließlich in der priesterlichen Lossprechung. Ist dieser Anschauung auch nicht unbedingt und schlechthin und insbesondere nicht in ihrer Ausdehnung auf alle Wirkungen des Bußsakramentes beizupflichten, so ist sie doch in gewisser Beziehung und mit einiger Modifikation in der Lehre des hl. Thomas zweifellos wohl begründet und gerechtfertigt. Es handelt sich hier um die eigentlich sakramentale und daher Wirkursache. Direkte und ausschließliche Instrumentalwirkursache nun ist die Absolution nicht bezüglich der Wirkungen des Bußsakramentes überhaupt und schlechthin, wohl aber principaliter seu originaliter et praecipue[2] in Bezug auf die Gnade. Oft und bestimmt hat sich der englische Lehrer über diese ausschließliche effektive Kausalität der in der Absolution des Priesters wirksamen Schlüsselgewalt ausgesprochen. Er folgert sie[3] schon daraus, daß „die Sakramente in der Spendung des Ministers bestehen". Da nun der Pönitent nicht Minister des Bußsakramentes ist, „so verhalten sich auch seine Akte: Reue, Beicht und Genugthuung, nur nach Art einer Materie", d. h. sie sind an sich[4] nicht Wirkursache der Gnade, sondern nur Materialursache, insofern man mit diesem Ausdruck alles

[1] Vgl. *Cajetan*, Sup. III. p. S. th. q. 84, a. 1, 3m. *Ferrara*, Sup. IV. S. contra gent. c. 72, tertium praem., p. 509. Schäzler a. a. O. § 20, S. 359; vgl. auch § 25, S. 449. *Suarez* l. c. disp. 18, s. 2, n. 12—16, p. 389 sq. Näheres über die bedeutende Streitfrage (Scotistische Auffassung!) siehe *Salmant.*, Curs. theol. tract. 24, disp. 1, dub. 2, § 4, p. 30 sqq.

[2] Vgl. S. th. III, q. 86, a. 6 c; q. 89, a. 1 ad 1—3.

[3] In Ioann. c. 11, p. 430.

[4] D. h. ohne die Kraft der Absolution.

dasjenige bezeichnet, was die Materie zur Aufnahme der Form disponiert. „Wirkursache im Bußsakramente dagegen ist originaliter die Absolution des Priesters auf Grund der Schlüsselgewalt, durch welche die Kraft des Leidens Christi auf den Pönitenten überströmt, auf daß er Nachlassung der Sünden erlange.“ [1] „Daher wäre das Bußsakrament nicht Ursache der Gnade, durch welche die Schuld getilgt wird, und folglich auch kein Sakrament des Neuen Bundes, wenn der Priester bloß von der Strafe lösen würde. Wie demnach im Sakramente der Taufe der Priester, welcher die Worte der Form spricht und äußerlich abwäscht, auf ministeriale Weise die Taufe spendet, während Christus innerlich tauft, so erteilt der Priester auch im Bußsakramente äußerlich durch die Kraft der Schlüssel die Lossprechung, während Christus durch die Gnade die Schuld nachläßt.“ [2] „Im Priester wohnt eine gewisse geistige Kraft, nach welcher er Spender genannt wird, und auf Grund dieser Kraft bewirkt er die Nachlassung der Sünden, wie das Wasser bei der Taufe.“ [3] Die ausschließlich der Absolution entstammende Kraft zur Hervorbringung der Gnade folgert der hl. Thomas anderswo [4] aus dem allgemeinen Axiom, daß die Sakramente auf Grund der Heiligung (sanctificatio) unsichtbare Gnade enthalten. „Eine solche Heiligung aber erfordert das Sakrament zuweilen sowohl von seiten der Materie, wie auch von seiten der Form bezw.

---

[1] In Ioann. c. 11, p. 430: Contritio et confessio se tenent materialiter ... vis autem causativa sacramenti est in absolutione sacerdotis ex virtute clavium, per quas effectum Dominicae passionis quodammodo applicat ad eum, quem absolvit, ut remissionem consequatur. Vgl. S. th. III, q. 89, a. 1 ad 2.

[2] L. c.

[3] Vgl. In Matth. c. 16: In sacerdote est quaedam vis spiritualis instrumentalis, a qua dicitur minister, et sic ministerialiter operatur remissionem, sicut aqua baptismi.

[4] Suppl. q. 18, a. 1 c.

des Spenders, so z. B. die Firmung, und in diesem Falle eignet die sakramentale Kraft beiden zusammen: zuweilen aber, wie z. B. bei der Taufe, ist die Heiligung nur für die Materie notwendig, weil das Sakrament keinen bestimmten Minister hat, und dann wohnt die sakramentale Kraft ganz der Materie inne. In einem dritten Falle endlich bedarf das Sakrament einer Weihe oder Heiligung des Spenders, nicht aber der Materie, und dann ruht die ganze Kraft des Sakramentes im Spender. Dies trifft bei der Buße zu. Daher steht die Schlüsselgewalt des Priesters zur Wirkung des Bußsakramentes in demselben Verhältnisse wie die Kraft des Taufwassers zur Wirkung der Taufe." [1] „Beide Sakramente bedürfen einer instrumentalen geistigen Kraft, durch welche sie von der Schuld befreien. In der Taufe eignet diese Kraft dem Wasser, in der Buße dem Priester." [2] Einen dritten Grund, warum an sich nicht die Materie, sondern nur die Form des Bußsakramentes Wirkursache der Gnade ist, findet der Aquinate in der Thatsache, daß die Sakramente nur das bewirken, was sie andeuten [3]. „Die äußere Buße nun, d. h. die nach außen hin sich kundgebende Reue, Beicht und Genugthuung, repräsentiert als sakramentales Zeichen die Mitwirkung des Sakramentsempfängers und nicht den Influx, der von dem außerhalb desselben stehenden Agens kommt; deshalb kann sie nicht in irgend einer Weise Ursache der Gnade sein [4]; sie muß daher auch nicht durch irgend welche Worte als sakramentaler Form geheiligt werden, vielmehr gehen die Absolutionsworte unmittelbar auf den Sakramentsempfänger über. Dieser wird daher geheiligt und erlangt die Gnade durch die

[1] Suppl. q. 18, a. 1 c.

[2] In Matth. c. 16, p. 137.

[3] Vgl. Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, q. 1.

[4] L. c. q. 1 ad 2: Non competit ei, quod gratiam aliquo modo causet. Ibid. ad 3: Exterior poenitentia non est signum gratiam causans.

Kraft der Absolution, nicht aber wird seine Beicht geheiligt, daß er aus ihr die Gnade erhalte, wie etwa in der Taufe durch das geheiligte Wasser[1]. Der seine Sünden bekennende Pönitent selbst ist deshalb gleichsam Materie im Bußsakramente, und die über ihn ausgesprochenen Absolutionsworte bringen das Bußsakrament zu stande[2].

Durch die principaliter und originaliter ausschließlich der Absolution eignende Kraft, die Gnade zu bewirken, wird aber die Beicht nicht etwa illusorisch, im Gegenteil, gerade daraus erklärt sich ihre Heilsnotwendigkeit. Um dies einzusehen, darf man nur mit dem hl. Thomas auf den Grundgedanken der Sakramentenlehre zurückgehen. In den Sakramenten perenniert die Kraft des Leidens Christi, durch sie fließt dieselbe auf uns über. Und weil es nun ohne die Kraft des Leidens Christi keine Sündennachlassung giebt, so (ordinarie) auch nicht ohne die Sakramente, welche die sündentilgende Kraft uns übermitteln. Da aber der Herr die Verwaltung und Spendung der Sakramente der Kirche und ihren Dienern anvertraut hat, so hat sich der Mensch an diese zu wenden, wenn er durch die Sakramente Gnade und Nachlassung der Sünden erlangen will. Wie nun derjenige, welcher die Taufe begehrt, sich den Dienern der Kirche unterwirft, so auch derjenige, welcher seine Sünden bekennt, um durch das vom Priester gespendete Bußsakrament Vergebung zu erlangen[3]. Die bußfertige Gesinnung des Pönitenten würde deshalb nicht genügen zur Nachlassung der Sündenschuld ohne den Glauben an das Leiden Christi und ohne die Teilnahme an der

---

[1] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, q. 1 ad 2. 3.

[2] Opusc. 22: De forma absolut. c. 4, obi. 3. Vgl. Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 1, q. 1 ad 1. 2. *Ferrara*, Sup. IV. S. contra gent. c. 72, praemitt. tertio. *Suarez* l. c. disp. 18, sect. 2, n. 2. *Soto*, In Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 1 (gegenteilige Ansicht).

[3] Suppl. q. 6, a. 1 c. Vgl. S. th. III, q. 62, a. 5 c und ad 2. De verit. q. 29, a. 7 ad 8.

Kraft desselben durch den Empfang der Taufe oder durch die Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt der Kirche, sei es nun in actu oder doch wenigstens in proposito[1].

Die Beicht ist daher „für den Todsünder de necessitate salutis“[2], „befreit vom Tode der Sünde“[3], „gewährt Hoffnung des Heiles“[4], in ihr wird „das Bußsakrament vorzüglich vollendet“[5], nicht deswegen, weil durch ihren moralisch-psychologischen Einfluß zuweilen die Reue vervollkommnet wird, nicht deswegen, weil sie auf einem strengen Gebote begründet ist, dessen Nichterfüllung die Sündenvergebung unmöglich machen würde, sondern vielmehr deswegen, weil sie das Mittel ist, um den Pönitenten und seine Reue in Verbindung zu bringen mit der Schlüsselgewalt der Kirche und dadurch mit der Kraft des Leidens Christi, der Quelle alles Heiles, die in den Sakramenten fließt[6]. Daraus erhellt, wie falsch die Behauptung ist, daß nach der Lehre des hl. Thomas die Gnade und Sündennachlassung nicht die Wirkung des opus operatum, sondern nur des opus operantis sei, während doch dem entgegen der Aquinate so klar und bestimmt, und zwar in seinen früheren wie späteren Schriften, die gnadenwirkende, sündentilgende Wirksamkeit nicht in die Kraft und Vollkommenheit eines subjektiven Aktes des Pönitenten verlegt, sondern immer wieder der Absolution des Priesters in erster Linie zuschreibt und in letzter Linie zurückführt auf das in den Sakramenten perennierende und wirksame Verdienst des Leidens Christi.

d) Es kann sich nur noch darum fragen, wie denn mit dieser Lehre jene Stellen vereinbar sind, in welchen die Kontrition als Ursache der Sündentilgung bezeichnet und die Wirksamkeit der Beicht und Absolution beschränkt wird auf

[1] S. th. III, q. 69, a. 1 ad 2. S. contra gent. IV, c. 72.
[2] Suppl. q. 6, a. 1 c. [3] Ibid. und q. 10, a. 1 c.
[4] Ibid. q. 10, a. 4. [5] Ibid. a. 1 c.
[6] Vgl. ibid. a. 1—4.

die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen. Zur Lösung dieser Frage nun ist vor allem zu beachten die Wirksamkeit der Schlüsselgewalt in voto. Nach der ausdrücklichen, unzweideutigen, in allen Schriften des Aquinaten oft wiederkehrenden und betonten Lehre[1] entfaltet nämlich die Absolution ihre gnadenwirkende Kraft nicht bloß beim aktuellen Empfang, sondern unter Umständen schon vor demselben, indem sie durch das in der Reue eingeschlossene votum clavium gleichsam anticipiert wird.

In beiden Sakramenten der Toten, der Taufe wie der Buße, wird die Gnade eingegossen, durch welche die Nachlassung der Sünden geschieht; beide Sakramente bewirken daher in gleicher Weise die Tilgung der Schuld. Wie deshalb die Taufe nicht bloß bei der aktuellen Spendung, sondern auch schon in voto vom Tode der Sünde befreien kann und aus diesem Grunde zuweilen bereits Geheiligten gespendet wird, so vermag auch die Beicht in Verbindung mit der Absolution denjenigen zu rechtfertigen, der sie bloß in voto hat[2]. Welche Eigenschaften in diesem Falle die Reue als subjektiver Akt, abgesehen von der Information und Vervollkommnung durch die von den Schlüsseln bewirkte Gnade, haben soll, ob sie aus dem Motiv der selbstlosesten Liebe Gottes entspringen muß, diese Frage erörtert der hl. Thomas nicht eingehender[3]; nur so viel ist ersichtlich, daß diese Reue subjek-

[1] Vgl. Sent. IV, d. 16, q. 1, a. 1, q. 2 ad 2; d. 17, q. 3, a. 5, q. 1 c; d. 18, q. 1, a. 1, sol. 1; d. 22, q. 2, a. 1, q. 2 ad 1 und q. 3 c und ad 1. Suppl. q. 6, a. 1 ad 1; q. 8, a. 1 ad 2. In Matth. c. 8, p. 72 (B) und c. 16, p. 137 (C). In Ioann. c. 11, lect. 6, p. 431. S. contra gent. IV, c. 72. De verit. q. 28, a. 8 ad 2. Opusc. 22: De forma absolut. c. 2, obi. 7. S. th. III, q. 69, a. 1 ad 2; q. 88, a. 2 c. Vgl. *Ferrara*, Sup. IV. S. contra gent. c. 72, concl. 3.

[2] Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 5, q. 1 c.

[3] De verit. q. 28, a. 8 c: Omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio. Cajetan sagt (Sup. S. th. III, q. 84, a. 1): Potest inveniri ita attritus, quod eius attritio cum sacramento poenitentiae

tiverseits vollkommener sein muß als jene, welche zur Erlangung der Gnade beim aktuellen Empfang des Sakramentes genügt[1]. Wie vollkommen aber auch die Reue sein mag, für sich betrachtet bleibt sie immer bloß Disposition für die Gnade; denn das Bußsakrament verleiht die Gnade durch die Kraft der Schlüssel, denen sich der Pönitent unterwirft; nur insofern daher die Reue diese in voto wirksame Kraft der Schlüssel in sich schließt, wirkt sie auf sakramentale Weise durch die Kraft des Sakramentes der Buße, wie auch der Taufe[2]. Es erscheint dies auch ganz natürlich und selbstverständlich, wenn man nur den schon erwähnten Grundsatz nicht aus dem Auge verliert, daß alle sündentilgende Kraft aus dem Leiden Christi stammt und von hier dadurch auf uns überfließt, daß wir uns mit demselben durch den Glauben und die Sakramente in Verbindung setzen[3]. Da aber die Verwaltung und Spendung der Sakramente den Dienern der Kirche zusteht, so ist es im Bußsakramente speziell die vom Priester erteilte Absolution, in welcher die Kraft des Leidens Christi wirksam ist. Daher hat sich der Pönitent der Schlüsselgewalt zu unterwerfen, wenn er Gnade und Sündennachlassung erlangen will. Diese Unterwerfung aber geschieht

---

in voto sufficiat ad remissionem peccatorum, ita, quod attritio sua est tanta, quod ex sacramento in voto fit contritio, iuxta illud: Dixi confitebor et tu remisisti impietatem peccati mei. Sed potest esse secundo attritio tam modica, ut cum sacramento in voto non fiat contritio; plus enim operatur sacramentum in re, quam in voto.

[1] Vgl. Suppl. q. 18, a. 1 c. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 3, q. 2 ad 3. In Ioann. c. 11, lect. 6, p. 431. In Matth. c. 16, p. 137. Quodlib. 4, a. 10 c.

[2] De verit. q. 28, a. 8 ad 2. Vgl. S. contra gent. IV, c. 72: Claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo, antequam iis se actu subiciat . . . (sed) in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei, qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit.

[3] Vgl. S. contra gent. IV, c. 72. S. th. III, q. 69, a. 1 ad 2.

nicht bloß durch die aktuelle Beicht und den wirklichen Empfang der Lossprechung, sondern auch durch das Verlangen nach der Kraft der Schlüssel und durch den Vorsatz zu beichten, denn auch dadurch tritt die Reue des Sünders in Verbindung mit dem Verdienste des Leidens Christi und schöpft daraus sündentilgende, satisfaktorische Kraft[1]. Daß die Kraft der Schlüssel schon in voto sich entfalten kann, begründet der englische Lehrer[2] noch mit dem Hinweis darauf, daß „die Sakramente Werkzeuge der göttlichen Barmherzigkeit sind. Da nun Gott in das Herz des Menschen sieht, so bethätigen die Sakramente ihre Wirksamkeit auch dann, wenn sie bloß dem votum nach vorhanden sind, also schon vor der thatsächlichen Anwendung. Daher erlangt ein erwachsener Katechumen, der die Taufe in voto hat, die Gnade und Sündennachlassung schon vor dem Empfang der Taufe, weil Gott die eigentliche Ursache dieser Wirkungen ist; hätte er aber die Taufe vor dem Empfange nicht in voto, wie dies ja thatsächlich bei Kindern stets der Fall ist, so würde er durch die wirkliche Spendung der Taufe die schuldtilgende Gnade und jede andere sakramentale Wirkung erlangen. Gerade so verhält es sich aus dem nämlichen Grunde in Bezug auf das Bußsakrament, dessen Spendung dem absolvierenden Priester obliegt. Derjenige, welcher actu lossgesprochen wird, erlangt die sakramentliche Wirkung in vollem Umfange, aber auch in demjenigen, der vor der Absolution das Sakrament in voto hat, d. h. den Schlüsseln der Kirche sich zu unterwerfen gewillt ist, wirkt die Kraft dieser Schlüssel bereits zur Nachlassung der Schuld. Notwendig ist es indes nicht, daß die Sündenschuld **immer** schon durch das votum sacramenti getilgt wird, und daß der aktuelle Empfang des Sakramentes dessen Wirkungen nur vervollkommnet; denn wenn ein Pönitent erst während der

[1] Vgl. S. contra gent. IV, c. 72. [2] Quodlib. 4, a. 10 c.

Absolution anfängt, Verlangen zu haben nach den Schlüsseln der Kirche, so wird ihm in der Lossprechung selbst die Schuld nachgelassen durch die Gnade, die in diesem Sakramente eingegossen wird. Deshalb kommt es zuweilen vor, daß non perfecte contriti durch die Kraft der Schlüssel die Gnade der Kontrition erlangen, wenn sie nur dem Heiligen Geiste keinen Riegel vorschieben. Die Buße setzt daher ebensowenig wie die Taufe die gratia prima und Sündennachlassung notwendig voraus, wohl aber kann sie gleich der Taufe dieselbe schon durch das votum bewirken. Zwischen beiden Sakramenten scheint bloß deshalb ein Unterschied zu sein, weil das Bußsakrament nur Erwachsene empfangen, in denen eine Kontrition der Beicht und Lossprechung zumeist (ut plurimum[1], plerumque[2]) bereits zeitlich vorausgeht, während die Taufe gewöhnlich nur Kindern gespendet wird, welche vorher nicht das votum derselben haben können. Dieser Umstand gab auch Anlaß zu dem Zweifel, ob im Bußsakramente durch die in der Absolution wirksame Kraft der Schlüssel die erste und schuldtilgende Gnade erteilt werde[3], ein Zweifel, der sich als unbegründet erweist, wenn man, wie in der Buße, so auch in der Taufe nur die sakramentliche Wirksamkeit an Erwachsenen in Betracht zieht."[4]

Enthalten diese Darlegungen die klare Lehre des hl. Thomas, daß das Bußsakrament auch in voto schuldtilgend wirksam sein kann, und daß deshalb auch derjenige, welcher mit einer vollkommenen Reue und gerechtfertigt zur Beicht hinzutritt, die Nachlassung der Sünden in erster Linie nicht durch die Reue als solche, sondern durch die in derselben eingeschlossene Kraft der Schlüssel erhalten hat, so sind sie natürlich um so mehr ein neuer, unwiderleglicher Beweis da-

[1] Quodlib. 4, a. 10 c. [2] In Ioann. c. 11, p. 430.

[3] Vgl. ibid.

[4] Quodlib. 4, a. 10 c: Omnino simile appareret, si etiam baptismus exhiberetur adultis.

für, daß das Bußsakrament überhaupt ex opere operato Gnade und Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe bewirkt. So wenig jemand leugnen kann, daß nach der Lehre des Aquinaten die Taufe ex opere operato die Sündenschuld tilgt, ebensowenig kann er dies in Bezug auf die Buße, da ja der englische Lehrer die Wirksamkeit der beiden Sakramente ganz gleichstellt für den Fall, daß sie von Erwachsenen empfangen werden. In beiden kann schon das votum die Sündenvergebung zur Folge haben, in beiden kann aber auch erst durch den wirklichen Empfang die gratia prima und Nachlassung der Sündenschuld erlangt werden, wenn nur wenigstens eine die Fiktion fernhaltende Vorbereitung vorausging, d. h. Glaube und Reue, welch letztere zu diesem Zwecke nach der ausdrücklichen Erklärung[1] des hl. Thomas nur eine Attrition zu sein braucht, ja eine Kontrition gar nicht sein kann, weil diese ohne den Vorsatz, sich den Schlüsseln der Kirche zu unterwerfen, nicht möglich ist[2], mit demselben aber schon vor dem wirklichen Sakramentsempfang die Tilgung der Schuld bewirkt, so daß demnach ein attritus, non plene contritus entgegen der Lehre des Aquinaten niemals die Gnade in der Absolution selbst erlangen könnte.

Wenn daher der englische Lehrer der Absolution zuweilen nur die Vermehrung der Gnade und Verminderung der zeitlichen Strafe als Wirkung zuschreibt, so ist diese Beschränkung nur auf die aktuelle Erteilung derselben zu beziehen, nicht allgemein zu verstehen und nicht auch auf die Wirksamkeit in voto auszudehnen[3]. Der Grund dafür liegt nicht etwa

---

[1] Sent. IV, d. 6, q. 1, a. 3, q. 1 ad 5.

[2] In Matth. c. 16, p. 137 (C): Non est contritus, nisi habeat in proposito, se subicere discretioni et iudicio sacerdotis. Vgl. In Ioann. c. 11, p. 431 (B). Suppl. q. 5, a. 2 ad 1. Quodlib. 4, a. 10 ad 3.

[3] Vgl. Suppl. q. 10, a. 1 c: Dicendum est de confessione adiuncta absolutioni, quia secundum quod in voto poenitentis prae-

in der Notwendigkeit einer vorausgehenden, für sich schuldtilgenden Kontrition, sondern bloß in der Annahme und Voraussetzung, daß eine durch die vorauswirkende Kraft der Schlüsselgewalt sündentilgende Reue der thatsächlichen Erteilung der Absolution faktisch „zumeist" vorhergeht. Nicht auf der objektiven Seite ist also der Grund zu suchen, nicht in der Unfähigkeit des Bußsakramentes, ex opere operato die erste Gnade und Tilgung der Schuld zu bewirken, sondern auf der subjektiven Seite, auf welcher nicht notwendig, wohl aber thatsächlich in den meisten Fällen schon eine Disposition vorhanden ist, welche in Verbindung mit dem Verlangen nach den Schlüsseln und in der Kraft derselben vor dem wirklichen Sakramentsempfang rechtfertigt.

Von diesem Standpunkte und dieser Annahme aus löst sich nunmehr leicht und ungezwungen auch der scheinbare Widerspruch zwischen jenen Stellen, nach denen die Beicht Gnade, Liebe und Tilgung der Schuld schon voraussetzt und direkt hingeordnet ist auf die Nachlassung der zeitlichen Strafe[1], und jenen Stellen, nach welchen in der Beicht und Absolution selbst

cessit, a culpa liberavit. Ibid. a. 2 c: Ex ipsa vi absolutionis . . . liberat in voto existens a poena aeterna sicut etiam a culpa. Ibid. a. 3 ad 2: Ante votum confessionis paradisus clausus erat peccanti mortaliter, quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam. Ibid. a. 5 ad 2: Confessio non operatur (sc. ut plurimum) nisi contritione (sc. votum confessionis importante) praesupposita. Vgl. Suppl. q. 18, a. 2 c: Idem iudicium est de effectu, quem potestas clavium exercita actualiter (also nur die aktuelle Entfaltung, nicht überhaupt) complet in eo, in quo contritio tempore praecessit et de effectu baptismi, qui iam habenti gratiam datur. Wohl heißt es hier: per contritionem consecutus est remissionem peccatorum, aber, wie schon gezeigt, giebt es eben keine contritio ohne votum sacramenti und hat ferner die contritio die Form der Gnade, der sie ihre schuldtilgende Kraft dankt, nur von der anticipierten Wirksamkeit der potestas clavium.

[1] Suppl. q. 10, a. 5 c und andere Stellen.

die Sünden getilgt werden, wenn der vorausgehende Sündenschmerz für eine Kontrition nicht genügte[1]. Ersteres gilt nur für den nach der Annahme des hl. Thomas regelmäßigeren Fall[2], daß der aktuellen Beicht eine Kontrition cum voto sacramenti vorherging. In Bezug auf diesen Fall sagt der englische Lehrer: „Die Beicht befreit, insofern sie in voto vorhanden ist (in voto existens), durch die Kraft der Absolution wie von der Schuld, so auch von der ewigen Strafe, und vermindert durch die Kraft der Schlüssel auch die zeitliche Strafe, so daß dieselbe zu einer den Kräften des Menschen angemessenen wird. Überdies vermindert die Beicht in diesem Falle auch als eigentlicher Tugend-, meritorischer und satisfaktorischer Akt die zeitliche Strafe auf Grund der Beschämung."[3] Die aktuelle Beicht ist unter dieser Voraussetzung thatsächlich nur auf die Nachlassung eines Teiles der zeitlichen Strafe hingeordnet; wenn ihr aber die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe noch nicht auf Grund der Wirksamkeit in voto vorausging, dann kann sie dieselbe in der Kraft der Schlüssel auch in actu bewirken[4]. Dies ist die Auffassung, welche der hl. Thomas nicht bloß selber hat, sondern auch für die des Lombarden zu halten scheint. Denn er sagt nicht allein, daß nach dem Magister die Sünde zuweilen vor der Beicht nachgelassen werde[5], sondern auch, daß dies, wenn auch vor der

[1] Suppl. q. 10, a. 1 c; q. 18, a. 1 c. Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3; S. contra gent. IV, c. 72.

[2] Quodlib. 4, a. 10 c. In Ioann. c. 11, p. 430. Sent. IV, d. 17, q. 2, a. 1, q. 1, 7m et ad 7; ibid. expositio textus.

[3] Suppl. q. 10, a. 2 c.

[4] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3: Res ipsius poenitentiae sacramenti aliquando praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur: quia quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio peccatorum datur.

[5] Sent. IV, d. 16, q. 1, q. 2, 2m: Ante confessionem peccatum

aktuellen Beicht, so doch nie ohne den Vorsatz zu beichten geschehe[1]. Die Notwendigkeit dieses Vorsatzes aber ist, wie aus den bisherigen Darlegungen zu Genüge erhellt, keine bloße necessitas praecepti, sondern eine necessitas medii, weil es ohne Verbindung mit dem Verdienste des Leidens Christi kein Heil und keine Sündennachlassung giebt, und weil deshalb die vor dem aktuellen Sakramentsempfang rechtfertigende Kontrition die sündentilgende Kraft nur durch das votum sacramenti erhält.

Aber warum nimmt denn der hl. Thomas an, daß der aktuellen Beicht und Absolution eine schuldtilgende Kontrition zumeist schon zeitlich vorausgeht? Zur Erklärung dieser Annahme muß ein Dreifaches beachtet werden: fürs erste, daß nach dem englischen Lehrer nicht die Attrition, sondern nur die Kontrition als Teil des Bußsakramentes zu gelten hat, fürs zweite, daß das Wesensmerkmal dieser Reue die Information durch die Gnade ist, fürs dritte, daß dieselbe unter den Teilen des Bußsakramentes ihrer natürlichen Aufeinanderfolge nach zeitlich der erste ist.

Wie schon früher betont wurde, ist es nach der Lehre des hl. Thomas zur Erlangung der Wirkungen des Bußsakramentes zwar nicht unbedingt notwendig, daß der Pönitent vor der Absolution, wohl aber, daß er in derselben, d. h. gleichzeitig mit der durch sie bewirkten Gnadeneingießung eine Kontrition habe[2]. Dies ist namentlich in der Rechtferti-

quandoque dimittitur, ut Magister (vgl. d. 17 zum Schluß) ostendit.

[1] Ibid. ad 2: Quamvis peccatum dimittatur (konzessiv!) ante actualem confessionem, numquam tamen dimittitur ante confessionem in proposito existentem, sicut etiam ante baptismum actualiter susceptum aliquis rem baptismi consequitur ex proposito suscipiendi baptismum. Vgl. auch Sent. IV, d. 17, expositio textus.

[2] Vgl. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2: Simul cum gratiae infusione et iustificatione est motus contritionis, sed motus attri-

gungslehre des Heiligen[1] eingehend dargelegt und begründet. Die Rechtfertigung des Sünders ist ein vitaler Prozeß, eine organische Lebenserneuerung[2], nicht etwa bloß eine magisch-mechanische Umwandlung. Daher genügt für dieselbe die Eingießung der Gnade allein nicht[3]. Sie verlangt in dem Momente, in welchem sie vor sich geht, eine Aktivität auf seiten des Pönitenten, eine Bethätigung des freien Willens, nicht bloß eine habituelle Umwandlung desselben[4]. Die Rechtfertigung ist ja eine Bewegung zur Gerechtigkeit[5], „der um ihrer selbst willen bewahrten Rechtheit des Willens“[6]. Sie fordert daher ihrem Wesen nach einen freien Willensakt. Die Rechtfertigung geschieht ferner dadurch, daß Gott den Menschen zur Gerechtigkeit hinbewegt, denn „Gott ist es, der den Sünder rechtfertigt“[7]. Gott aber bewegt alle Dinge nach der ihnen eigenen Weise und Natur. Und da nun der Mensch von Natur aus frei ist, so bewegt ihn Gott nicht zur Gerechtigkeit hin ohne eine Bewegung des freien Willens, wenn anders der zu Rechtfertigende den Gebrauch desselben hat;

---

tionis praecedit quasi praeparatorius. Vgl. De verit. q. 28, a. 8, resp.

[1] Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 3, beſ. q. 4. De verit. q. 28, a. 3. 5 et 8. S. th. I II, q. 113, a. 3. 5.

[2] Vgl. Schäzler a. a. O. § 24 und beſ. § 25.

[3] S. th. III, q. 86, a. 6 ad 1: In iustificatione non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae.

[4] De verit. q. 28, a. 3 ad 9: Mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem iustitiae, nisi cum est actu volens. Vgl. ibid. ad 10. S. th. III, q. 86, a. 2 ad 1: Adulto . . . non remittuntur peccata . . . sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per poenitentiam. Vgl. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 5, q. 1 c; d. 17, q. 1, a. 2, q. 1 c et ad 1. S. th. III, q. 85, a. 6 c; I II, q. 113, a. 3. 4.

[5] De verit. q. 28, a. 1 c. [6] Ibid. a. 3 c.

[7] Röm. 4, 5.

vielmehr gießt er das Geschenk der rechtfertigenden Gnade so ein, daß er zugleich den freien Willen zur Annahme desselben bewegt[1]. Als Bewegung nun hat die Rechtfertigung einen terminus a quo und einen terminus ad quem. Der freie Wille bewegt sich in einem Akte des Glaubens und der Liebe hin zu Gott als dem terminus ad quem, und in einem Akte der Kontrition weg von der Sünde als dem terminus a quo[2]. So ergeben sich als Faktoren der Rechtfertigung außer der Gnade und Nachlassung der Schuld auch noch ein Akt des durch die Liebe geformten Glaubens und ein Akt der Reue. Diese beiden Akte setzen die Gnade als ihre Formalursache der Ordnung der Natur nach voraus und mit der Gnade auch die in ihrem Gefolge sich befindlichen eingegossenen Tugenden dem Habitus nach, sie sind also geformte und daher eigentliche, aus einem eingegossenen Habitus hervorgehende Tugendakte[3]. Daß nun nach dem hl. Thomas die von der Gnade geformte und einen Faktor der Rechtfertigung bildende Kontrition, nicht etwa die durch den Mangel der Form der Gnade wesentlich von ihr sich unterscheidende Attrition konstitutiver Teil des Bußsakramentes, näherhin der Materie desselben sei, darüber kann kein Zweifel obwalten. Es ließe sich zum Beweise dafür auf die Thatsache hinweisen, daß der Aquinate für die Reue als Teil des Bußsakramentes stets nur den Terminus contritio gebraucht, also den speziell zur Bezeichnung der von der Gnade informierten Reue von ihm angewendeten Ausdruck. Da er indes selbst einmal[4] ausdrücklich eine doppelte Art der Kontrition unterscheidet, eine anfängliche, unvollkommene — contritio im weiteren Sinne und eine von der Gnade informierte, vollkommene — con-

[1] S. th. I II, q. 113, a. 3 c. [2] Ibid. a. 5 c.

[3] Ibid. a. 4. 8; III. q. 86, a. 6 ad 1. 3. De verit. q. 28, a. 8. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 4, q. 1—2.

[4] Suppl. q. 2, a. 6 c. (Sent. IV, d. 17, q. 2, a. 3, sol. 3.)

tritio im engeren und eigentlichen Sinne —, so wäre diese Beweisführung nur dann völlig stichhaltig, wenn sie sich, wie dies faktisch oft der Fall ist, nicht bloß auf den Terminus, sondern auch auf den Zusammenhang stützen könnte, oder wenn jene contritio, wie dies gleichfalls oft geschieht, als direkte unmittelbare Ursache der Sündentilgung hingestellt würde. Mehr Beweiskraft besitzen jene Stellen, nach denen dieselbe Reue, welche nach dem Zusammenhange als sakramentlicher Teil erscheint, auch als Akt der Tugend der Buße bezeichnet wird, besonders wenn ersichtlich ist, daß hiermit nur die eingegossene moralische Tugend der Buße und ein aus ihr hervorgehender Akt gemeint sein kann. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht z. B. ein Artikel der Summa, in dem die Reue erscheint als Teil der sakramentlichen Materie, als eine zugleich mit der Nachlassung der Schuld hervorgebrachte Wirkung der gratia operans und als ein Akt der Tugend der Buße, der, ebenso wie die Eingießung der Gnade, die Nachlassung der Schuld und der Akt des geformten Glaubens einen Faktor der Rechtfertigung bildet[1]. Nicht weniger bezeichnend und beweisend ist folgende Darlegung in demselben Werke: „Im Bußsakramente verhalten sich die menschlichen Akte materialiter, während die formale Kraft dieses Sakramentes abhängt von der Kraft der Schlüssel; diese bewirkt daher auf effektive, freilich nur instrumentale Weise die Gnade und Tugenden; der erste Akt des Pönitenten aber, die Kontrition, bildet die letzte Disposition für die

[1] S. th. III, q. 86, a. 6: Actus humani . . . materialiter se habent in sacramento poenitentiae . . . effectus gratiae operantis est iustificatio impii . . . in qua non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae (sc. contritio). Hi tamen actus sunt ibi ut effectus gratiae operantis . . . Actus poenitentiae virtutis ordinatur ad passionem Christi per fidem et per ordinem ad claves Ecclesiae et ideo utroque modo causat remissionem culpae virtute passionis Christi.

Erlangung der Gnade, indes die übrigen Akte der Buße schon aus der Gnade und den Tugenden hervorgehen." [1] Es handelt sich also hier um Akte, die im Gegensatze zur Absolution als der sakramentlichen Form (gleichsam) die Materie des Sakramentes sind, d. h. um die Reue, Beicht und Genugthuung. Von der Reue wird gesagt, sie sei die letzte Disposition für die zu erlangende Gnade. Diese letzte Disposition aber ist nach der Lehre des hl. Thomas gleichzeitig mit der Eingießung der Gnade und daher verschieden von der der Gnade stets zeitlich vorausgehenden Attrition, bildet im Gegensatz zu dieser ein Ingrediens der Rechtfertigung, ja die Materialursache der Gnade, die sie als ihre Formalursache der Ordnung der Natur nach voraussetzt [2]. Die Reue, welche der hl. Thomas hier als Teil der sakramentlichen Materie einerseits und letzte Disposition für die zu erlangende Gnade anderseits hinstellt, kann also nur die Kontrition im eigentlichen Sinne, die von der Gnade informierte Reue, die Bewegung des freien Willens gegen die Sünde in der Rechtfertigung sein. Es ließen sich noch viele Stellen angeben, aus denen der gleiche Schluß gezogen werden muß. Indes der Beweis, daß die eigentliche, d. h. von der Gnade geformte Reue Teil des Bußsakramentes sei, läßt sich nicht nur auf Folgerungen, sondern auch auf direkte Aussprüche des Aquinaten aufbauen. Bezeichnet er ja doch an einer Stelle [3] die Kontrition dem Genus nach als

[1] S. th. III, q. 89, a. 1 ad 1—3: (Poenitentia) est causa gratiae, inquantum est sacramentum, nam inquantum est virtus, est magis gratiae effectus (virtus aber nennt der hl. Thomas die Materie und sacramentum die Form des Bußsakramentes; vgl. S. th. III, q. 86, a. 6 c). Actus poenitentis se habent materialiter; sed formalis vis huius sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen; sed actus primus poenitentis se habet ut ultima dispositio, scilicet contritio etc. [2] De verit. q. 28, a. 8.

[3] Suppl. q. 4, a. 3 c: Contritionis genus, quod est dolor, . . . contritionis forma, quae est actus virtutis gratia informatus,

Schmerz, der Form nach als einen von der Gnade geformten Tugendakt, der Wirksamkeit nach als meritorischen, sakramentalen und satisfaktorischen Akt und sagt ausdrücklich von dieser Kontrition, sie sei ein Teil des Bußsakramentes und bleibe deshalb nach diesem Leben ebensowenig als die Sakramente selbst. An einer andern Stelle[1] nennt er die in der Rechtfertigung des Sünders geforderte Bewegung des freien Willens gegen die Sünde oder die Kontrition den ersten Teil der Buße, d. h. des Bußsakramentes, denn nur dieses hat nach seiner eigenen Erklärung Teile, während die Tugend der Buße bloß Akte hat[2]. Noch beweiskräftiger ist wohl die Antwort auf die Frage, ob in der Rechtfertigung des Sünders die Bewegung des freien Willens gegen die Sünde der Eingießung der Gnade naturaliter vorausgehe[3]. „Diese Frage scheint bejaht werden zu müssen, weil die Kontrition Ursache der Tilgung der Schuld und folglich auch der mit ihr unzertrennlich verbundenen Gnadeneingießung ist, und weil die Ursache ihrer Wirkung naturaliter vorausgeht. Wende man dagegen ein, daß die Kontrition nur nach Art einer dispositio materialis Ursache der Schuldtilgung sei, so müsse man dies in Bezug auf die Kontrition an sich wohl zugeben, nicht aber in Bezug auf die mit der Schlüsselgewalt verbundene und in der Kraft derselben wirksame Kontrition, denn diese sei sakramentale und daher efficiente Ursache der Nachlassung der Schuld." Es erscheint also wieder eine und dieselbe Reue als Teil des Bußsakramentes, als letzte Disposition für die Gnade und Faktor der Rechtfertigung. Somit ergiebt sich als

. . . contritionis efficacia, quae est actus meritorius et sacramentalis et quodammodo satisfactorius.

[1] De verit. q. 28, a. 5 (sed contra): Ad iustificationem impii contritio requiritur, quae est prima poenitentiae pars.

[2] S. th. III, q. 90, a. 1 ad 2.

[3] De verit. q. 28, a. 8, bes. 2m und ad 2.

Resultat, daß zur Tilgung der Schuld im Momente der Rechtfertigung eine von der gleichzeitig eingegossenen Gnade geformte Kontrition notwendig ist, und daß dieselbe vom hl. Thomas auch als sakramentlicher Teil betrachtet wird, und zwar der natürlichen Ordnung und Aufeinanderfolge nach als der erste, den übrigen Teilen, der Beicht und um so mehr der Absolution und Genugthuung naturaliter und regelmäßig vorausgehender Teil, obgleich zuweilen per accidens und wegen eines Defektes auf seiten des Ponitenten auch zeitlich erst nachfolgend[1]. Erklären diese Eigenschaften und Eigentümlichkeiten der Reue — ihre Stellung als Teil des Bußsakramentes und zugleich als Ingrediens und Faktor der Rechtfertigung, ihre Information durch die als Formalursache der Ordnung der Natur nach vorausgehende Gnade, ihre natürliche Priorität gegenüber den übrigen sakramentlichen Teilen — recht wohl die Annahme des hl. Thomas, daß dem aktuellen Empfang des Bußsakramentes eine schuldtilgende Kontrition zumeist schon zeitlich vorausgeht, so zeigen sie ebenso klar Recht und Grund, warum diese Kontrition als ein schuldtilgender, rechtfertigender, meritorischer und satisfaktorischer Akt bezeichnet werden kann, und lassen endlich auch ersehen, daß durch die Annahme des englischen Lehrers der Wirksamkeit des sakramentlichen opus operatum kein Eintrag geschieht[2]. Denn die Kontrition

[1] De verit. q. 28, a. 5 (sed contra): Contritio est prima pars poenitentiae. Suppl. q. 7, a. 3 ad 3: Contritio est prima pars poenitentiae, efficaciam aliis partibus praebens. Sent. IV, d. 17, q. 2, a. 1, q. 1 ad 7: Contritio naturaliter praecedit confessionem; sed quod aliquando sequatur, est per accidens ex defectu poenitentis. Vgl. Sent. IV, d. 16, q. 1, a. 1, sol. 3; d. 22, q. 2, a. 1, q. 3. S. th. III, q. 89, a. 1 ad 2. 3.

[2] De verit. q. 28, a. 8 ad 2: Contritio si consideretur, inquantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae. . . . Ex hoc igitur non habetur, quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae per se loquendo,

ist ja, wie Thomas selbst zu wiederholten Malen ausdrücklich erklärt, Ursache der Sündentilgung nur in Verbindung mit der Gnade als ihrer Form. Auf die Erlangung dieser aber hat sie als bloßer subjektiver Tugendakt keinerlei Rechtstitel[1]; sie muß zu diesem Zwecke notwendig in Kontakt treten mit dem Verdienste des Leidens Christi, und dies geschieht faktisch durch das votum clavium, das Verlangen nach der in der Kraft des Leidens Christi wirksamen Absolution. An sich, als Tugendakt, bloße Disposition für die Gnade, wird sie zur Ursache der Sündentilgung nur durch die Kraft der irgendwie gnadenwirkenden Schlüsselgewalt[2]. Aus diesem Grunde betont der hl. Thomas so sehr, daß es ohne votum clavium keine wahre, d. h. von der Gnade geformte Kontrition giebt[3], und erklärt auch ausdrücklich, daß die Forderung dieses votum nur dann einen Sinn hat, wenn auch im Falle der Rechtfertigung *vor* dem wirklichen Sakramentsempfang nicht bloß die Nachlassung zeitlicher Strafe, sondern auch die Tilgung der Schuld als Wirkung der Schlüsselgewalt angesehen werden

---

sed virtus clavis. Vgl. die Ansicht des Joh. Ämilianus Hispan. auf dem Konzil zu Trient! (*Pallavicini*, Hist. conc. Trid. l. 12. c. 10.)

[1] Vom katholischen Standpunkt aus ist daher die Behauptung Harnacks sehr seltsam: „In der Lehre von der Attrition sei beides wirksam: die magische und daher gottlose Vorstellung von der Wirksamkeit der Sakramente und die nicht mehr pelagianische, sondern bis zur Negation alles Sittlichen getriebene Vorstellung vom ‚Verdienst', welches in jedem beliebigen motus, der nur Abkehr von der Sünde ist, anerkannt wird." Wir sind eben keine Pelagianer und „verdienen" uns daher die Gnade nicht, weder durch die Attrition noch auch durch die Kontrition.

[2] De verit. l. c.

[3] Quodlib. 4, a. 10 ad 3: Numquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiae, quantumcumque sit dolor de peccato praeterito et propositum abstinendi in futurum, et *ideo* in contritione culpa remittitur. Vgl. In Matth. c. 16, p. 137 (C). In Ioann. c. 11, p. 431 (B). Suppl. q. 5, a. 2 ad 1.

muß[1]. Bemerkt er daher anderswo[2], daß die Kontrition zur Nachlassung der Schuld genügt, so hat er hier offenbar[3] und notwendig eine mit dem Verlangen nach der Kraft der Schlüssel verbundene und deswegen schuldtilgende Reue im Auge und kann damit eine Wirksamkeit ex opere operato des Bußsakramentes nur voraussetzen, nicht aber als entbehrlich erscheinen lassen oder gar direkt ausschließen.

So ergiebt sich denn aus all dem Bisherigen der Schluß, daß ohne Zweifel nach der Lehre des hl. Thomas das Bußsakrament die erste und daher schuldtilgende Gnade ex opere operato bewirkt und nicht als Wirkung des opus operantis vorausgesetzt. Es bewirkt aber diese Gnade in der Kraft der Schlüssel beim aktuellen Empfang und der wirklichen Erteilung der Absolution jedesmal dann, wenn ihm einerseits nicht eine eigentliche Kontrition, sondern nur eine Attrition vorausging, anderseits der Pönitent beim Empfange selbst der Wirksamkeit desselben keinen Riegel vorschiebt; es bewirkt dieselbe aber auch, und zwar unter den angegebenen Voraussetzungen und Annahmen, sogar zumeist und mehr natürlich schon durch das in der Kontrition eingeschlossene votum clavium[4].

Vergleichen wir dieses Resultat mit den Anschauungen des Lombarden, so erhellt sofort und evident der wesentliche Unterschied. Nach dem Sentenzenmeister geht der Beicht und Lossprechung eine schuldtilgende Kontrition immer und not-

[1] Suppl. q. 18, a. 1 c.

[2] Expos. dev. orat. Domin. Suppl. q. 10, a. 1, 1m.

[3] Vgl. Suppl. q. 10, a. 1 ad 1: Contritio habet votum confessionis annexum, et ideo eo modo liberat a culpa poenitentes, sicut desiderium baptismi baptizandos.

[4] Vgl. Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, q. 3. In beiden Fällen haben wir denselben wirkenden Faktor, und daher ist „die Vorstellung vom effektiven Handeln des Priesters und das Festhalten daran, daß vollkommene Reue verbunden mit dem votum sacramenti die Sündenvergebung sofort zur Folge hat", keine Inkonsequenz, wie Harnack meint.

wendig, nach dem englischen Lehrer nur zumeist und nicht notwendig zeitlich voraus; nach jenem ist die Reue als solche, nach diesem nur in Verbindung und in der Kraft der Schlüssel Ursache der ersten Gnade; nach jenem ist deshalb das votum sacramenti notwendig bloß wegen des positiven göttlichen Gebotes der Beicht und Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt, nach diesem wegen des objektiven sakramentlichen Krafteinflusses, den die Reue dadurch erfährt; mit einem Worte: nach jenem ist die Tugend und nach diesem ist das Sakrament der Buße, das opus operatum, Ursache der Gnade und Sündentilgung.

§ 8.

Gnade und Seelenschmuck (ornatus animae).

Die soeben aufgestellte und bewiesene Behauptung, daß nach der Lehre des hl. Thomas die Gnade eine Wirkung des Bußsakramentes sei, findet einen scheinbaren Widerspruch an der Thatsache, daß der englische Lehrer, gleich andern Scholastikern, wiederholt betont, Gott sei die alleinige und unmittelbare Ursache der Gnade und folglich auch der Sündenvergebung, die Sakramente dagegen, also auch das Bußsakrament, bewirkten nicht die Gnade selbst, sondern nur die Disposition für dieselbe, bestehend bei den charakterisierenden Sakramenten im Charakter, bei den übrigen in einem gewissen „Seelenschmuck" (ornatus animae[1]). Daraus wurde gefolgert[2], es sei nicht richtig, zu sagen, daß nach der Lehre des hl. Thomas „die Wirkung der Schlüsselgewalt zunächst bestehe in der

[1] Vgl. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1; d. 2, q. 1, a. 1, q. 2 ad 1; d. 4, q. 1, a. 1, q. un.; d. 5, q. 1, a. 2, sol. und a. 3, q. 1, sol. De verit. q. 27, a. 4 und 7. De pot. q. 3, a. 4 ad 8. Suppl. q. 18, a. 1.

[2] Vgl. Aug. Harbeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation, 1. Hälfte, 1. Buch, 2. Abt., 3. Kap., S. 136 f.

Nachlassung der Schuld, die der Priester nicht in eigener Kraft, sondern als Stellvertreter Gottes erteile". Erst nach einer späteren Lehre werde durch das Sakrament die Vergebung vermittelt. Von Thomas werde die Schlüsselgewalt nicht als principium causans, sondern (!?) als das principium disponens angesehen, auch für ihn (wie für den Lombarden) sei das Primäre in der Erteilung der Absolution die significatio divinae operationis ad remissionem culpae praesentis, und das Sekundäre, daß sie dazu etwas dispositive et instrumentaliter wirke. Der Satz: Quod sacerdos ad remissionem culpae operetur ex vi clavium sei von Thomas ausdrücklich verworfen, das Lösen von Schuld kraft der Schlüssel nur als ein quodammodo geschehendes bezeichnet; die eigentliche Thätigkeit des Inhabers der Schlüsselgewalt beziehe sich auf die Strafe, die er nicht ganz, sondern nur teilweise nachläßt[1]. Was ist nun hiervon zu halten? Wie ist die Lehre von der Disposition oder vom Seelenschmucke als direkter sakramentlicher Wirkung zu verstehen? Worin hat sie ihren Grund? Wie läßt sie sich vereinbaren mit dem eben gefundenen Resultate, daß die Gnade eine Wirkung des Bußsakramentes ist?

Die Beantwortung dieser Fragen und das rechte Verständnis für die Lehre vom Seelenschmuck setzt die Lösung folgender zwei Vorfragen voraus: 1. Welcher Art ist nach dem englischen Lehrer die sakramentliche Wirksamkeit? 2. Wie wird nach ihm die Gnade hervorgebracht, durch Schöpfung oder durch Eduktion aus der potentia obedientialis der Seele, oder sonst irgendwie? Hier liegt der tiefere, innere Grund, warum so viele Scholastiker die effektive Kraft der priesterlichen Absolution nicht bis zur unmittelbaren Hervorbringung der Gnade und Tilgung der Schuld ausdehnen zu dürfen glaubten.

[1] A. a. O.

Was nun die erste der berührten Vorfragen betrifft, so ist zu ihrer Lösung vor allem zu beachten, daß im Sakramente als wirkende Faktoren konkurrieren der dreieinige Gott, der Gottmensch Jesus Christus, das sakramentliche opus operatum und der Sakramentsspender[1]. Dem dritten dieser Faktoren schrieben schon zur Zeit des hl. Thomas manche Theologen nur eine sogenannte „moralische" Kausalität zu[2]; ja Morinus behauptet sogar[3], der englische Lehrer sei der erste gewesen, der in dieser Beziehung einen andern Weg eingeschlagen, eine andere Erklärung versucht und dadurch seinen Schülern eine reiche Ernte der verwickeltsten Fragen hinterlassen habe. Von nun an seien dann die Anschauungen so weit auseinander gegangen, daß hier in der That das bekannte Wort Homers nicht mehr gelten könne: „Vieler Arbeit ist besser." [4]

Die moralische Kausalität nun ist dann gegeben, wenn zwischen Ursache und Wirkung ein Freiheitsakt liegt[5]; die moralische Ursache ist sozusagen nur die Auslösung der eigentlichen Ursache. So ist sie z. B. in Bezug auf die Hervorbringung der Gnade nur die Ursache, daß Gott dieselbe hervorbringt, ohne selbst etwas bei der Hervorbringung mitzuwirken. Kraft einer göttlichen Anordnung, die gleichsam eine Art Vertrag bildet, erlangen alle diejenigen, welche die Sakramente empfangen, von Gott selbst und unmittelbar die Gnade. Es verhält sich demnach, um ein altes Beispiel zu gebrauchen, mit den Sakramenten ähnlich wie mit einem bleiernen Denar, dessen Inhaber kraft königlicher Verfügung

[1] Vgl. Sent. III, d. 19, q. 1, a. 1, q. 1; IV, d. 14, q. 2, a. 4, sol. un.; d. 18, q. 1, a. 1, sol. 1. S. th. I II, q. 112, a. 1. Morgott, Der Spender der heiligen Sakramente S. 10ff. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato §§ 6. 7.

[2] Die Bezeichnung causa moralis hat sich eingebürgert seit Melchior Canus; vgl. IV, p. de sacr. in genere.

[3] De admin. s. poenit. l. 8, c. 3, VII. [4] Ibid. VI.

[5] Vgl. Schäzler a. a. O. § 10, S. 219. Vgl. *Salmant.*, Curs. theol. tract. 22, disp. 4, dub. 2. 4. *Suarez*, De poenit. t. XX. disp. 9.

hundert Pfund Goldes erhalten soll. Nicht der Denar giebt diese Summe, sondern der König allein; also verleihen auch nicht die Sakramente die Gnade, sondern Gott allein bei ihrem Empfang[1].

Öfters und in verschiedenen Schriften hat der englische Lehrer diese Ansicht über die Wirksamkeit der Sakramente erwähnt, aber auch jedesmal und überall hat er dieselbe ganz entschieden abgelehnt und als ungenügend bezeichnet, und zwar stets aus dem Grunde, weil dieselbe die Würde der neutestamentlichen Sakramente nicht genugsam zu wahren scheint. Denn, genau betrachtet, sei das Sakrament nach dieser Ansicht nicht eigentlich Ursache, sondern vielmehr bloß Zeichen der Wirkung; und deshalb hätten bei dieser Annahme die neutestamentlichen Sakramente keinen wesentlichen Vorrang vor den alttestamentlichen; der Unterschied bestehe lediglich darin, daß erstere Zeichen der beim Sakramentsempfange selbst gegebenen, letztere hingegen Zeichen der erst für die Zukunft verheißenen Gnade seien. Mit den Aussprüchen von Theologen und Heiligen, denen zufolge die Sakramente des Neuen Bundes die Gnade nicht bloß anzeigen, sondern auch bewirken, ließe diese Ansicht sich nicht vereinbaren[2].

Zwar hat Granados und nach ihm manche andere glauben zu machen versucht, daß der Aquinate nicht jede Art der moralischen Kausalität abgelehnt habe, sondern bloß die von ihm selbst besprochene[3]; andere meinten, wenigstens die späteren Schriften des Heiligen seien der moralischen Wirksamkeit nicht ungünstig[4]. Doch können diese beiden Meinungen nicht nur

---

[1] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1. De verit. q. 27, a. 4 c. Quodlib. 12. a. 14. S. th. III. q. 62. a. 1. 4. Vgl. *Cajetan*, Sup. III. q. 62. a. 1.

[2] Vgl. De verit. q. 27, a. 4. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1.

[3] Vgl. *Salmant.*, l. c. dub. 2, § 1, n. 23 die Widerlegung dieser Ansicht.

[4] So Franzelin (De sacram. in genere. thes. 11, Schol. 1), auch Chr. Pesch (Praelectiones dogm.).

keine stichhaltigen positiven Belege zu ihren Gunsten erbringen, sondern auch in keiner Weise sich einer ganzen Wolke von direkt und klar widersprechenden Zeugnissen erwehren[1].

Der hl. Thomas schlägt thatsächlich einen ganz andern Weg ein, um zu zeigen, daß und wie die Sakramente „eine Wirkung in der Seele selbst hervorbringen". Er unterscheidet vor allem zwei Arten von Wirkursachen, eine prinzipale und eine instrumentale[2]. Unter der ersteren versteht er jenes Agens, das durch sich selbst, d. h. kraft einer ihm inhärierenden Form, nach Art einer vollendeten, vollkommenen Natur thätig ist. Dagegen ist ihm die werkzeugliche Ursache als solche ein bewegt bewegendes Prinzip[3], thätig und wirksam nicht auf Grund einer immanenten Form, sondern bloß in Kraft der vom Hauptagens erhaltenen Bewegung. Doch gilt dies lediglich vom Werkzeug formell als solchem; denn bloß als Ding aufgefaßt, kommt demselben auch eine Wirksamkeit auf Grund der eigenen Form zu. Demnach entfaltet es eine doppelte Thätigkeit[4]: eine eigentlich instrumentale in Kraft der vom prinzipalen Agens ausgehenden Bewegung und eine andere, auf Grund der eigenen Form ausgeübte. So kommt es z. B. der Säge von Natur aus zu, Einschnitte in das Holz zu machen; daß sie aber gerade diesen oder jenen bestimmten, zur Herstellung eines Kunstwerkes notwendigen, in

[1] Vgl. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1—4. De verit. q. 27, a. 3. 4. S. th. III, q. 62, a. 3. 4. (Gratia est in sacramento secundum esse fluens et incompletum!) Vgl. Schanz, Lehre von den heil. Sakramenten S. 141. *Berthier*, L'étude de la somme théologique p. 246. *Salmant.* l. c. dub. 4, §§ 1. 2.

[2] Vgl. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1. Quodlib. 12, a. 14. De verit. q. 27, a. 4 c. S. th. III, q. 62, a. 1. 4. 5; q. 64, a. 1. 3. 5. Vgl. Morgott a. a. O.

[3] III, S. c. gent. c. 112: Quod ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet; quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Vgl. S. th. I, q. 45, a. 5 c.

[4] S. th. III, q. 62, a. 1 ad 2.

künstlerischen Linien verlaufenden Einschnitt macht, das dankt sie nur ihrer Eigenschaft als Werkzeug in der Hand des Künstlers[1]. So löst auch die animalische Wärme durch eine ihr von Natur aus eigene Kraft die Speisestoffe, dagegen bewirkt sie die Verwandlung derselben in Fleisch und Blut nur als Werkzeug der vegetativen Seele[2]. Nun ist wohl zu beachten, daß die dem Instrumente als selbständigem Agens, kraft seiner eigenen Natur und kraft einer inhärierenden Form, zukommende Thätigkeit die Grundlage und Vorbedingung bildet für die Wirksamkeit, die es als Instrument kraft der vom Hauptagens erhaltenen Bewegung entfaltet[3]. Nie wird z. B. ein Meißel in des Künstlers Hand eine Statue herstellen, wenn er nicht seine natürliche Thätigkeit des Spaltens und Glättens entwickeln kann. Daraus nun folgt sofort der wichtige Schluß, daß der Gebrauch eines Werkzeuges bei einem eigentlichen Schöpfungsakt ausgeschlossen ist. Die Schöpfung setzt ja ihrem Begriffe gemäß eine präexistierende Materie nicht voraus; folglich könnte das Werkzeug seine ihm von Natur aus eigene Wirksamkeit nicht entfalten und würde umsonst gebraucht[4].

Man könnte einwenden, daß der hl. Thomas nicht, wenigstens nicht *immer* so geschlossen zu haben scheint. Wird ihm ja doch zur Last gelegt[5], daß er im Sentenzenkommentar die Meinung Avicennas und des ihm folgenden Lombarden[6] zu halten sucht, derzufolge die Schöpferkraft an eine Kreatur mitteilbar ist. Indes kann von einer eigentlichen, ernsthaften Verteidigung und Annahme dieses Satzes wohl nicht die Rede

[1] De verit. q. 27, a. 4. [2] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1.
[3] S. th. III, q. 62, a. 1 ad 2. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1.
[4] S. th. I, q. 45, a. 5 c; II, S. c. gent. c. 21. 87. Sent. I, d. 14, q. 3 corp.
[5] Vgl. hierüber Werner, Der hl. Thomas von Aquino I, 333 f. *Cajetan*, Sup. S. th. I, q. 45, a. 5, n. 11. *Bonaventura*, In Sent. l. II, d. 1, p. 1, a. 2, q. 2, Scholion p. 30, n. 2.
[6] Vgl. Sent. l. IV, d. 5.

sein[1]. Der hl. Thomas hat ihn nur nicht direkt und schlechthin verworfen, sondern nach einer Erklärung gesucht, in welcher er sich in etwa rechtfertigen ließe. „Wollte man ihn halten" (si quis vellet), bemerkt er[2], „so könnte (posset) man sagen, daß dann etwas im eigentlichen Sinne geschaffen wird, wenn bei seinem Entstehen ein Präexistierendes ausgeschlossen ist. Dies nun ist dann im strikteften, eigentlichsten Sinne der Fall, wenn nicht nur das Geschaffene ohne vorausbestehende Materie hervorgebracht wird, sondern auch der Schaffende nicht in der Kraft eines andern früheren Agens, sondern in eigener Kraft handelt. Dazu aber ist eine unendliche und autoritative Macht erforderlich, die Gott keinem Geschöpfe mitteilen kann. In einem weiteren Sinne kann man aber auch dann von einer Schöpfung reden, wenn ein Agens in der Kraft eines andern eine Wirkung ohne vorausexistierende Materie hervorbringt. In diesem Sinne und in dieser Weise können nach der Annahme einiger (vor allem arabischer) Philosophen[3] (also wohl nicht nach seiner, des Aquinaten, eigener Annahme) auch Kreaturen schaffen, und auf diese Art von Schöpfung ist auch die vom Magister angenommene Mitteilbarkeit der Schöpferkraft zu beziehen. Dieses, wenn man so will, „relative Zugeständnis an die Ansicht des Lombarden" will indes der hl. Thomas, wie aus einer Stelle des Sentenzenkommentars klar erhellt, nicht angewendet wissen auf die Sakramente; in späteren Schriften hat er dasselbe ganz allgemein und ausdrücklich zurückgenommen und die Mitteilbarkeit der Schöpferkraft an eine Kreatur schlechthin als Ding der Unmöglichkeit bezeichnet, wenn anders der Begriff

[1] Vgl. Sent. IV, d. 5, a. 3, q. 3: Communis opinio habet, quod creatio non potest alicui creaturae communicari. Vgl. Sent. I, d. 14, q. 3 corp. [2] L. c.

[3] Ita aliqui philosophi posuerunt aliquas creaturas creare, et sic Magister dicit, quod potuit communicari potentia creandi. Vgl. De pot. q. 3, a. 4.

der werkzeuglichen Ursache nicht preisgegeben werden soll[1]. Und was die Wirklichkeit einer Mitteilung der Schöpferkraft an ein kreatürliches Agens, die faktische Mitwirkung einer werkzeuglichen Ursache bei einem Schöpfungsakte anlangt, so waren ja ohnehin alle Scholastiker in der Negation derselben einig[2]. Somit bleibt auf jeden Fall der Schluß bestehen, daß all dasjenige, was auf eigentlich schöpferischem Wege zum Dasein gelangt, von Gott unmittelbar, mit Ausschluß einer Instrumentalursache, hervorgebracht wird. Weil nun aber die Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas Werkzeuge in der Hand Gottes sind, so folgt, daß dieselben bis zur Hervorbringung der Gnade selbst (ipsissimae gratiae) dann jedenfalls nicht gelangen werden, wenn diese Hervorbringung eine eigentliche Schöpfung ist. Somit wird nun vor allem die Frage nach der Lehre des Aquinaten über die Hervorbringung der Gnade zu lösen sein.

Zieht man in der vorliegenden Frage die Kommentatoren des Heiligen zu Rate, so findet man, daß die Ansichten derselben hier sehr weit, ja bis in die Extreme auseinander gehen. Einige, an ihrer Spitze der Fürst der Thomisten, Capreolus[3], dann Petrus de Palude[4] und ganz besonders auch Ferrara[5] behaupten mit aller Entschiedenheit, der hl. Thomas habe nie anders gelehrt, als daß die Gnade durch eine Schöpfung hervorgebracht wird. „Es giebt welche," sagt Ferrara[6], „die

[1] Vgl. De verit. q. 27, a. 3 (sed contra), n. 2. 4; ibid. ad 17; ibid. q. 27, a. 4 ad 15. Quodlib. 3, a. 6. De pot. q. 3, a. 4 c. S. th. I, q. 45, a. 5 c.

[2] Vgl. Sent. IV, d. 5, q. 1, a. 3 ad 4: Magister dicit, quod potuit communicari potentia creandi, non est autem alicui communicata. Vgl. De pot. q. 3, a. 4 c. *Bonaventura* l. c., Scholion.

[3] Vgl. (In libros sententiarum amplissimae quaestiones etc. ed. Venet. 1589) Sup. Sent. IV, d. 1, q. 1, p. 13: Ad argum. Scoti contra tertiam conclus.

[4] Bei *Capreolus* l. c. et Sup. IV, d. 22, q. 1.

[5] Sup. IV, S. contr. gent. c. 57. [6] L. c.

daran festhalten, daß nach dem englischen Lehrer die Gnade nicht geschaffen wird. Ich finde dies nicht nach seinem Sinne. Denn ‚schaffen' ist doch soviel als aus nichts hervorbringen; die Gnade aber wird in der That ganz offenbar aus nichts hervorgebracht, folglich wird sie geschaffen, und zwar so, wie es einer inhärierenden Form zukommt, geschaffen zu werden, d. h. so, daß eigentlich nicht sie selbst, sondern ein anderes in Bezug auf sie (secundum ipsam) geschaffen wird. Wendet man dagegen ein, die Gnade werde deshalb nicht geschaffen, weil sie ein aufnehmendes Subjekt voraussetzt und in diesem entsteht, so sei zu erwidern, daß dies nach dem hl. Thomas den Begriff der Schöpfung einer Form nicht aufhebt. Denn was nicht geschaffen wird, muß aus der Potenz der Materie eduziert werden; eine solche Eduktion findet aber in Bezug auf die Gnade nach der Lehre des Aquinaten nicht statt. Wenn andere einwenden, die Gnade werde deshalb nicht geschaffen, weil sie sonst bei ihrem Aufhören auch annihiliert werden müßte, so gehen sie eben im Widerspruch mit der Lehre des hl. Thomas von der Voraussetzung aus, daß diese Annihilation faktisch nicht eintrete." Von diesen Anschauungen über die Hervorbringung der Gnade aus schlossen die genannten Autoren konsequent weiter, daß der englische Lehrer nie, auch nicht in der theologischen Summa, die Gnade selbst, sondern vielmehr immer nur die Disposition auf dieselbe als unmittelbare sakramentale Wirkung betrachtet habe. „Die Sakramente", bemerkt Ferrara[1], „heißen Ursachen des Heiles und der Gnade nicht deswegen, weil sie durch ihre Wirksamkeit die Gnade erreichen — diese wird von Gott allein geschaffen —, sondern weil sie auf die Gnade disponieren, indem sie als Werkzeuge der Kraft Gottes etwas in der Seele bewirken, nämlich den Charakter oder Schmuck, wodurch die Seele zur Aufnahme der Gnade disponiert wird." Dem Ein-

[1] L. c. Vgl. *Capreolus*, Sup. IV Sent., d. 1, q. 1, p. 2, conclus. 3

wurf des Scotus[1], daß nicht bloß die Gnade, sondern auch jene Disposition, als übernatürliche Form, Terminus der Schöpfung sei und daher auf instrumentale Weise nicht hervorgebracht werden könne, wurde begegnet durch die Unterscheidung einer doppelten Art von übernatürlichen Formen[2]. „Die einen derselben können von einem natürlichen Agens weder in eigener noch durch das Hinzukommen fremder Kraft hervorgebracht, auch nicht aus der Potenz der Materie eduziert werden. Eine derartige Form ist der Seelenschmuck nicht. Die zweite Art von Formen entsteht zwar auch nicht durch Eduktion aus der Materie und wird gleichfalls nicht durch die eigene Kraft eines natürlichen Agens erzeugt, wohl aber auf instrumentale Weise durch eine demselben verliehene übernatürliche Kraft. Dieser Art ist der Seelenschmuck, und als solche Form ist er zwar übernatürlich, aber nicht Terminus der Schöpfung."[3] „Die Annahme eines solchen die Seele auf die Gnade vorbereitenden Schmuckes", versichert Capreolus[4], „ist durchaus keine überflüssige Fiktion, sondern reine Wahrheit, übereinstimmend mit der Vernunft und den Aussprüchen der Heiligen Schrift."

Zum Teil im Einklang, zum Teil im Widerspruch mit diesen Ausführungen behauptet eine andere Kategorie von Kommentatoren und Theologen[5], dieselben enthielten wohl die

---

[1] Vgl. In Sent. IV, d. 1, q. 5. *Capreolus* l. c. pag. 3, contra tertiam concl. *Ferrara* l. c. *Cajetan*, Sup. III, q. 62, a. 1.

[2] Vgl. *Capreolus* l. c. ad argum. Scoti pag. 13. (*Petrus de Palude* citiert.)

[3] *Ferrara* l. c.

[4] L. c. p. 11 gegen Durandus. Zur Sache vgl. auch *Morinus*, De contr. et attr. c. 12. 13.

[5] Vgl. *Cajetan*, Sup. I II, q. 112, a. 1; III, q. 13, a. 1; q. 62, a. 1. *Salmant.* l. c. tract. 13. disp. 2, dub. 10; tract. 22. disp. 4, dub. 4, § 1. *Morinus*, De contr. et attr. c. 6. 12. Al. v. Schmid. Über Natur und Gnade (Tüb. Theol. Quartalschr. 44. Jahrg., 1. H., S. 48).

frühere, nicht aber die spätere Lehre des hl. Thomas. Dieser habe nämlich zwar in seinen Erstlingsschriften, im Anschluß an seine Vorgänger, der Ansicht gehuldigt, daß die Gnade im eigentlichen Sinne geschaffen werde, und in Konsequenz dieser Ansicht habe er notwendig die Wirksamkeit der Sakramente auf die Hervorbringung des Seelenschmuckes beschränken müssen; dagegen habe er in reiferen Werken die Ansicht von der „Schöpfung" der Gnade preisgegeben und stillschweigend zurückgenommen; damit sei dann von selbst die daraus resultierende Beschränkung der sakramentlichen Kausalität in Wegfall gekommen.

Noch weiter geht eine dritte Klasse von Autoren[1]. Nach ihnen hat der hl. Thomas überhaupt nie gelehrt, daß die Gnade durch eine Schöpfung im eigentlichen Sinne hervorgebracht wird, vielmehr sei er sich jederzeit klar gewesen, daß dieselbe, weil keine subsistierende Form, nicht geschaffen wird, „sondern auf einen Ruf der göttlichen Allmacht aus dem tiefsten Grund der Seele, aus ihrer potentia obedientialis hervorgeht"[2], also eduziert wird. „Nichts Geschaffenes versagt seinem Schöpfer den Gehorsam. Dieser kann in dasselbe legen, was immer ihm beliebt. So geht durch die ganze Schöpfung eine universale Rezeptivität für die Einwirkungen der göttlichen Allmacht. Auch die Seele trägt so eine Potenz in sich, die nur durch göttlichen Einfluß zu aktuellem Dasein geweckt werden kann. Auf diese Weise liegen auch die eingegossenen Tugenden und die Gnade der Potenz nach in der Menschenseele."[3] „Durch die Lehre, daß die Gnade nicht geschaffen werde, sondern auf übernatürliche Weise aus dem Grund der Seele selbst hervorgehe, hat der hl. Thomas das Resultat erreicht, daß unbeschadet der allgemeinen theologischen

---

[1] Vgl. *Salmant.* l. c. tract. 13, disp. 2, dub. 10, §§ 1. 2. *Cajetan*, Sup. I II, q. 112, a. 1. Schäzler a. a. O. § 7, S. 177 ff.

[2] Schäzler a. a. O. S. 179. [3] Ebd. S. 178.

Überzeugung, zufolge welcher kein Geschöpf als Werkzeug bei einer Schöpfung dienen kann, die werkzeugliche Mitwirkung des Sakraments bei der Rechtfertigung und der Kausaleinfluß desselben auf die Gnadenerteilung mittelst einer ihm eigenen, wenn auch übernatürlich gesteigerten Aktion hinreichend sichergestellt wurde." Hierin liegt zugleich ein „Protest gegen die banale Insinuation, als ob der katholische Sakramentsbegriff göttliche Vorrechte mittelst magischer Übertragung der Kreatur beilege", ein Protest deshalb, weil im opus operatum Gott als prinzipales und das Sakrament als instrumentales Agens „zu einer einzigen Aktion dynamisch sich ineinander verschlingen", und weil „neben der werkzeuglichen sakramentlichen Wirksamkeit, welche die Frucht einer dynamischen Verschmelzung göttlicher und kreatürlicher Aktivität ist und als solche bis zur Erzeugung der Gnade selbst heranreicht, die Prärogative eines principalis agens, die Funktion der primären Ursache der Rechtfertigung und Heiligung, der göttlichen Allmacht reserviert bleibt" [1].

Aber soll denn mit dieser Behauptung, daß nach der ständigen Lehre des Aquinaten die Gnade nicht geschaffen, sondern aus der potentia obedientialis der Seele eduziert wird, zugleich in Abrede gestellt werden, daß der englische Lehrer jemals die sakramentliche Wirksamkeit beschränkt hat auf die Hervorbringung der Disposition für die Gnade, des Charakters bezw. Seelenschmuckes? Nein, schlechtweg nicht; es wird vielmehr zugestanden, daß in den früheren Schriften des Heiligen, vor allem im Sentenzenkommentar, die Lehre von der dispositio ad gratiam als unmittelbarer sakramentlicher Wirkung enthalten ist, während sie sich in späteren Werken nicht mehr findet. Aber worin hat dann die frühere Lehre ihren Grund, wenn sie ihn nicht haben kann in der Ansicht über die Hervorbringung der Gnade? Die einen Autoren

[1] Schäzler a. a. O. S. 182.

berühren diese Frage überhaupt nicht, die andern meinen, der hl. Thomas sei eben einfach einer damals herrschenden Anschauung gefolgt oder habe sich in Pietät an den Magister angeschlossen[1].

Auf welche Seite soll man nun treten, welcher von diesen drei Ansichten sich anschließen? Die Antwort hierauf kann deshalb keine in allweg unbedingte sein, weil jede dieser Ansichten Gründe für und gegen sich hat, weil sicherlich jede ein Stück der Lehre des hl. Thomas enthält und doch keine dieselbe ganz getreu wiederzugeben scheint. Die Vertreter der ersten Ansicht, derzufolge die Gnade geschaffen und deshalb von der Wirksamkeit der Sakramente unmittelbar nicht erreicht wird, haben vor allem den Wortlaut mancher Stellen für sich, in denen von einer creatio gratiae die Rede ist. So sagt der englische Lehrer einmal[2]: „Eine Schöpfung findet in der Jetztzeit nur mehr statt in Bezug auf die vernünftige Seele und die Gnade." Und an einer andern Stelle[3] bemerkt er: „Die Sakramente bewirken die Gnade in der Seele nicht durch Influenz, weil sie sonst dieselbe schaffen würden; sie eduzieren dieselbe auch nicht aus der Potenz der Materie, weil sie in der natürlichen Potenz der Materie nicht ist." Und nicht bloß der Sentenzenkommentar, auch noch spätere Werke scheinen für eine Schöpfung der Gnade zu sprechen. So finden sich z. B. in den Quaestiones disputatae de veritate folgende Äußerungen: „Die recreatio der Seele entspricht ihrer creatio"[4]; „kein Geschöpf kann die Gnade

---

[1] Vgl. *Cajetan*, Sup. S. th. III, q. 62, ad 1: Ad argum. secundo loco inducta: Quidquid secundum aliorum opinionem ut probabiliorem dixerit auctor in 4 sent., hoc in loco secundum propriam sententiam longe altius sentit.

[2] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 2, 2m.

[3] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1, 5m. Vgl. II, d. 26, q. 1, a. 2 c.

[4] De verit. q. 27, a. 4, 15m.

auf effektive Weise schaffen“ [1]; „wer im Besitz der Gnade ist, kann diese nicht einem andern mitteilen, denn er kann ihm nicht von der eigenen Gnade geben, weil diese sonst vermindert würde, er kann aber auch nicht die Gnade in ihm aus nichts erschaffen, denn schaffen kann nur Gott.“ [2] Selbst noch in der theologischen Summa wird die „Verleihung der Gnade mit der Schöpfung verglichen, da sie eine neue Schöpfung genannt wird“ [3]. Aber gleichwohl ist auf der andern Seite nicht zu übersehen, daß der hl. Thomas öfters betont, die Gnade sei keine subsistierende Form und werde deshalb auch nicht im eigentlichen Sinne geschaffen [4]. Die „Schöpfung“ einer solchen nicht subsistierenden Form ist eben doch etwas ganz anderes als die Schöpfung einer subsistierenden Form, und daher darf nicht alles, was von der letzteren gilt, auch schon ohne weiteres auf die erstere angewendet werden. Diesen Unterschied scheint Ferrara [5], dessen Ausführungen im allgemeinen ganz zutreffend sind, selber hervorheben zu wollen. Deshalb ist der Schluß zu weitgehend, daß der hl. Thomas auf Grund seiner Ansicht von einer „Schöpfung“ der Gnade die Wirksamkeit der Sakramente in allen seinen Werken auf die Hervorbringung der Disposition (Charakter bezw. Seelenschmuck) nicht nur thatsächlich beschränkte, sondern sogar notwendig beschränken mußte. Unbedingt zuzugeben ist zunächst nur, daß nach der früheren Lehre des hl. Thomas nicht die Gnade selbst, sondern nur eine Disposition für dieselbe unmittelbare sakramentale Wirkung ist, und daß diese Thatsache faktisch ihren inneren Grund in der Anschauung über die Art und Weise der Gnadenhervorbringung hat. Manchmal [6]

[1] De verit. q. 27, a. 3 c. [2] Ibid. a. 3, sed contra (2).
[3] S. th. I II, q. 112, a. 2, 3m.
[4] De verit. q. 27, a. 3 ad 9; a. 4 ad 15. De potent. q. 3, a. 8 c und ad 3. S. th. I, q. 45, a. 4.
[5] Sup. IV, S. contra gent. c. 57.
[6] Vgl. De verit. q. 27, a. 4 ad 4. Sent. I, d. 14, q. 3.

möchte es fast scheinen, als würde der englische Lehrer die letzte Wirkung überhaupt und ganz allgemein nicht den instrumentalen Agentien, also auch nicht den Sakramenten, sondern stets nur dem prinzipalen Agens zuschreiben und aus diesem ganz allgemein, für jegliche werkzeugliche Thätigkeit geltenden, nicht aus einem speziellen, im Wesen der Gnade und ihrer Hervorbringung gelegenen Grunde die dispositio als eigentliche, direkt erreichte Wirkung der Sakramente betrachten und bezeichnen. Diese Annahme ist jedoch unvereinbar mit dem anderweitig[1] ausgesprochenen Satze, daß „auch die Aktion des Instrumentes zuweilen die letzte Vollkommenheit (perfectio)" erreicht und nicht immer bei der letzten Disposition für dieselbe stehen bleiben muß. Es ist daher, um den der Lehre von der dispositio zu Grunde liegenden Gedankengang verfolgen zu können, vor allem festzuhalten, daß nach der Lehre des hl. Thomas die Gnade nicht durch Eduktion aus der Potenz der Seele[2], sondern nach Weise einer Schöpfung hervorgebracht wird. „Die recreatio der Seele gleicht ihrer creatio."[3] Die menschliche Seele nun ist keine solche Form, die aus der Potenz der Materie zu aktuellem Dasein eduziert werden könnte; sie wird vielmehr im eigentlichen Sinne geschaffen. Gleichwohl aber schließt ihre Hervorbringung die dispositive Thätigkeit eines natürlichen Agens nicht aus. Denn wenn auch die Schöpfung der menschlichen Seele keine materia ex qua voraussetzt, so doch eine materia in qua. Diese kann die Natur disponieren; aber freilich erstreckt sich diese disponierende Wirksamkeit nicht auf die Substanz der zu schaffenden Seele selbst[4]. Die Hervorbringung

[1] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1; d. 5, q. 1, a. 2, q. un. und a. 3, sol. 1.

[2] Sent. IV, d. 40, q. 4, a. 2 ad 3; d. 26, q. 1, a. 2 ad 2; besonders Sent. I, d. 14, q. 3. De potent. q. 3, a. 8 ad 3.

[3] Sent. IV, d. 5, q. 1, a. 2 c.

[4] De potent. q. 3, a. 4 ad 7.

der Gnade aber unterscheidet sich insofern von der Schöpfung der Seele, als der Gnade, die keine subsistierende Form ist, im eigentlichen Sinne weder ein Sein noch ein Werden zukommt[1]. Wie nicht subsistierende Formen und Accidentien überhaupt, ist und wird die Gnade, insofern ein anderes in Bezug auf sie ist und wird, sie wird nicht eigentlich geschaffen, sondern mitgeschaffen[2]. Aber darin „gleicht die Gnadeneingießung der Schöpfung der Seele, daß die Gnade einerseits keine Ursache im Subjekte hat, weder eine Wirkursache noch auch eine Materie, in der sie in Potenz wäre, und aus der sie durch ein natürliches Agens zum Akt eduziert werden könnte“[3], daß sie anderseits, „wenn auch keine materia ex qua, so doch eine materia in qua voraussetzt, von der sie abhängt und durch deren Veränderung sie zum Sein gelangt. Das Werden der Gnade ist im eigentlichen Sinne eine an ihrem Subjekte vorgenommene Umänderung“[4]. Hat nun so die Hervorbringung der Gnade ein aufnehmendes, umzuänderndes Subjekt zur Vorbedingung, so kann offenbar zu dieser Hervorbringung ein kreatürliches Agens eine das aufnehmende Subjekt disponierende Thätigkeit entfalten[5], d. h. die Seele so zubereiten und gleichsam schmücken, daß eine connaturale Eingießung der Gnade erfolgen kann und beim Gebrauch des Sakramentes auch wirklich erfolgen wird, wenn der Empfänger durch Indisposition der Entfaltung der Gnade keinen Riegel vorschiebt.

Während aber in Bezug auf die Schöpfung der Seele die Disposition der Materie bewirkt wird durch die Natur als solche, auf Grund ihrer selbsteigenen Thätigkeit, ohne Hinzufügung einer fremden Kraft, wird sie in Bezug auf

[1] De potent q. 3, a. 8 ad 3.
[2] De verit. q. 27, a. 3 ad 9. De potent. q. 3, a. 8 c.
[3] De potent. q. 3, a. 8 ad 3.
[4] De verit. q. 27, a. 3 ad 9.
[5] Vgl. De potent. q. 3, a. 4 ad 7. 8.

die Hervorbringung der Gnade nur erreicht durch ein instrumentales Agens, auf Grund der Doppelthätigkeit desselben, der ihm von Natur aus eigenen und der ihm durch den Krafteinfluß und die Krafterhöhung von seiten der prinzipalen Ursache zukommenden[1]. Wird nun dies alles in Betracht gezogen, so wird auch klar sein, warum und in welchem Sinne der hl. Thomas die Mitwirkung der Sakramente zur Rechtfertigung also erklärt[2]: „Gott selbst ist prinzipale, die Sakramente aber sind instrumentale Ursachen der Rechtfertigung. Bringt nun aber auch ein Werkzeug in der Hand Gottes außer der ihm von Natur aus eigenen Wirkung stets noch eine andere, höhere hervor, so erreicht es doch nicht immer die letzte vom Hauptagens intendierte Wirkung, sondern zuweilen nur die Disposition für dieselbe. So bringen denn auch die Sakramente auf instrumentale Weise nicht die letzte Wirkung, die Gnade selbst, hervor, sondern unmittelbar und direkt nur eine Disposition der Seele zur Aufnahme der Gnade (dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem), den Charakter bezw. Seelenschmuck, der an sich die Eingießung der Gnade zur notwendigen Folge hat." Demnach sind die Sakramente „disponierende, nicht vollendende Werkzeuge", „erreichen eigene Wirkungen, die sakramentale Gnaden heißen und denen die Verleihung oder die Vermehrung der Gnade folgt."[3] Die nächste, direkte, unmittelbare Wirkung der Sakramente ist eine in der Seele als materia in qua hervorgebrachte Qualität, welche Vorbedingung und, weil disponierende, so auch Materialursache der Gnade

---

[1] Vgl. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1 c.

[2] L. c.

[3] De verit. q. 27, a. 7; a. 4; a. 3 corp. De potent. q. 3, a. 4 ad 7, 8; a. 8. Sent. IV, d. 5, q. 1, a. 2 c; ibid. a. 8, q. 2, a. 3 ad 5. Aus allen diesen Stellen ergiebt sich zweifellos die Richtigkeit der gegebenen Erklärung der Lehre von dem dispositive operari.

ist: die unmittelbare und ausschließliche Wirkursache der Gnade aber ist Gott allein.

Diese Erklärung giebt der hl. Thomas auch, um die Mitwirkung des Spenders zur inneren Reinigung und Heiligung klarzulegen[1]. Er unterscheidet zunächst mehrere Arten von Mitwirkung. Neben einer solchen durch Unterstützung und Rat, die hier gar nicht in Betracht kommen, giebt es noch eine eigentlich instrumentale, und zwar von zweifacher Art, je nachdem das Werkzeug die vom prinzipalen Agens intendierte Wirkung faktisch erreicht oder aber bloß die Materie zur Aufnahme derselben disponiert. In dieser letzten Weise ist eine Mitwirkung auch in Bezug auf jene Wirkungen möglich, die sich Gott zur unmittelbaren Hervorbringung vorbehalten hat. So ist z. B. die Erschaffung der vernünftigen Seele das unmittelbare Werk Gottes, aber gleichwohl wird die Materie durch die Natur zur Aufnahme derselben disponiert. Und weil die Neuschöpfung der Seele ihrer Schöpfung entspricht, so wirkt Gott bei der Reinigung der Seele unmittelbar und bedient sich nicht eines Werkzeuges, das die letzte Wirkung, die Gnade, erreicht, sondern nur eines solchen, das auf dieselbe disponiert. Derartige Werkzeuge sind die Sakramente, die ex opere operato auf die sündentilgende Gnade disponieren; in der Spendung dieser Sakramente besteht die cooperatio ministerii.

Durch die bisherigen Darlegungen ist nun von selbst auch die Wirkungsweise und die letzte direkt und unmittelbar physisch-instrumental erreichte Wirkung des Bußsakramentes bestimmt. Nur muß hier noch speziell beachtet werden, daß der Priester bei der Spendung dieses Sakramentes in ganz besonderer Weise thätig ist. Da, wie schon früher erwähnt wurde, „die Sakramente auf Grund der Heiligung (ex sanctificatione) die Gnade enthalten, und rücksichtlich des

[1] Sent. IV, d. 5, q. 1, a. 2.

Bußsakramentes diese Heiligung sich nur auf seiten des Priesters findet, so ruht auch die ganze gnadenwirkende Kraft primär nur in ihm. Deshalb ist es die Absolution, welche wie die Taufe, die zur Sündennachlassung notwendige Gnade zwar nicht unmittelbar physisch-instrumental bewirkt, wohl aber die Seele so für dieselbe disponiert, daß deren Eingießung durch Gott unfehlbar erfolgt, wenn der Pönitent es nicht an sich fehlen läßt." Und „es hindert nicht, daß die Schlüssel der Kirche auf die Nachlassung der Schuld disponieren, wenn bei ihrer Entfaltung die Schuld schon nachgelassen ist, wie ja desgleichen nichts hindert, daß die Taufe disponierend wirkt, wenn auch der Täufling schon geheiligt ist"[1].

Das Resultat der bisherigen Untersuchung zusammengefaßt, ergiebt sich:

1. „Das Bußsakrament erreicht durch seine Wirksamkeit auf physisch-instrumentale Weise ebensowenig wie die Taufe direkt und unmittelbar die Gnade und Sündentilgung, sondern nur die Disposition dazu."[2]

2. Diese vom Sakrament ex opere operato bewirkte Disposition ist nicht eine subjektiv-ethische, sondern, wie insbesondere auch der Vergleich mit der Taufe zeigt, eine objektive, eine durch Einwirkung auf die Seele als materia in qua, als Subjekt der Gnade, bewirkte Qualität, ein gewisser Schmuck, der an sich die Eingießung der Gnade durch Gott zur notwendigen Folge hat.

3. Durch diese objektive Disposition wird die subjektive des Pönitenten nicht überflüssig oder gänzlich ersetzt, vielmehr kann durch den Mangel dieser jede Wirkung vereitelt werden[3].

4. Die mit der Lehre von der dispositiven Thätigkeit der Sakramente gegebene Beschränkung der sakramentalen Wirk-

[1] Suppl. q. 18, a. 1. [2] Ibid. a. 1 ad 1.
[3] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 2, sol. 3.

samkeit besteht nicht darin, daß das Bußsakrament überhaupt nicht die Gnade und Sündennachlassung ex opere operato bewirken würde, sondern lediglich darin, daß es dieselbe nicht auf physisch-instrumentale Weise bewirkt. Sieht man von der Wirkungsweise ab, blickt man nur auf die so oder so, wenn nur ex opere operato hervorgebrachte Wirkung, so ist als solche, außer der dispositio, auch die Gnade und Sündentilgung selbst zu bezeichnen[1]; der Unterschied zwischen diesen Wirkungen ist nur der, daß die Disposition im Sakramente ihre physisch-instrumentale Wirkursache, die Gnade selbst dagegen in demselben unmittelbar nur ihre Materialursache hat.

Damit nun erweisen sich die Folgerungen, welche Hardeland an die Lehre von der dispositiven Wirksamkeit des Bußsakramentes knüpfte, von selbst als unrichtig. Das principium disponens ist ja selbst ein principium causans, weil unmittelbare, physisch-instrumentale Wirkursache der dispositio, Materialursache der Gnade selber. Daß zwischen der Anschauung des Lombarden und der des hl. Thomas kein wesentlicher Unterschied besteht, weil beiden das Primäre in der Erteilung der Absolution die significatio divinae operationis ad remissionem culpae praesentis sei, ist allerdings insofern richtig, als die Sakramente überhaupt nur bewirken, was sie anzeigen, und daher insofern das Primäre immer das Anzeigen ist. Die Sache in diesem Sinne genommen, sagt Hardeland nichts Neues, sondern allgemein Bekanntes und Zugegebenes. Wenn er aber behaupten will, daß die Absolution zunächst nur anzeigt, so entgeht ihm, daß sie nach

[1] Daher können sich auch die Salmanticenser (l. c. tract. 22. disp. 4. § 1, n. 51) zum Beweise, daß die Sakramente wirklich auf physisch-instrumentale Weise die Gnade bewirken, auch auf die Autorität jener Theologen berufen, die einen Seelenschmuck als unmittelbare sakramentliche Wirkung betrachteten; denn diese ihre Sonderansicht hielten sie für die vorliegende Frage für einen „levissimus scrupulus“.

Thomas in der angegebenen Weise auch das wirkt, was sie anzeigt, und daß daher die Absolutionsworte nicht eine reine Erklärung dessen sein wollen, was Gott allein und unmittelbar gethan hat, sondern vielmehr der Ausdruck dessen, was Gott durch das Sakrament als Werkzeug und den Priester als Organ eben thut. In diesem Sinne sagt kein anderer als der hl. Thomas selbst[1], ganz entgegen der ihm von Hardeland zugeschriebenen Auffassung: „Die Auslegung der Worte: ‚Ich spreche dich los' als gleichbedeutend mit: ‚Ich zeige dir an, daß du losgesprochen bist', ist zwar in gewisser Beziehung richtig, aber sie ist nicht vollkommen. Denn die Sakramente des Neuen Bundes zeigen nicht bloß an, sondern bewirken auch, was sie anzeigen. Wie daher der Priester beim Taufen nicht bloß significative, sondern auch effective anzeigt, daß der Täufling innerlich abgewaschen sei durch die Worte und Handlungen (Form und Materie), so zeigt er desgleichen durch die Worte: ‚Ego te absolvo' nicht bloß significative, sondern auch effective an, daß der Pönitent losgesprochen sei." Wie also kann Hardeland dies als spätere Lehre erklären? Später und jetzt wurden die Absolutionsworte so verstanden, wie der englische Lehrer sie in der angeführten Stelle versteht. Hardeland beruft sich für seine Auffassung darauf, daß „Thomas den Satz: Quod sacerdos ad remissionem culpae operetur ex vi clavium ausdrücklich verworfen hat". Thatsächlich nun findet sich beim hl. Thomas wohl der Satz, nicht aber die Verwerfung desselben[2]. Der Satz, daß der Priester durch die Kraft der Schlüssel zur Nachlassung der Schuld wirkt, könnte, so äußert sich Thomas, daraus gefolgert werden, daß im Bußsakramente, dessen Spender der Priester auf Grund der Schlüsselgewalt ist, Gnade gegeben wird zur Nachlassung der Sünde, und

[1] S. th. III, q. 84, a. 3 ad 3.
[2] Suppl. q. 18, a. 1, 2m und ad 2.

daß diese Gnade nicht gegen die Sündenstrafe, sondern gegen die Sündenschuld gerichtet ist. Gegen diese Folgerung nun hat der Aquinate nur zu bemerken, daß sowohl das Bußsakrament als auch die Taufe Gnade und Nachlassung der Schuld nicht directe, sondern dispositive bewirken. Daß diese Bemerkung nicht einer Verwerfung des fraglichen Satzes gleichkommt, dürfte aus den vorausgehenden Erörterungen über die Lehre von der dispositio zur Genüge erhellen. Aus ihnen erhellt desgleichen, warum und in welchem Sinne der hl. Thomas „das Lösen von Schuld kraft der Schlüssel als ein quodammodo[1] geschehendes bezeichnet". Quodammodo geschieht es, weil instrumentaliter et dispositive. Kurz, es handelt sich hier in letzter Linie um die Wirkungsweise, nicht um die Wirkung. Stellt man die Frage, ob nach der Lehre des hl. Thomas das Bußsakrament unmittelbare, physisch-instrumentale Wirkursache der sündentilgenden Gnade selbst (ipsissimae gratiae) ist, so ist diese Frage allerdings zu verneinen, weil eben die letzte unmittelbar physisch-instrumental hervorgebrachte Wirkung nur die dispositio ad gratiam ist; fragt man dagegen, ob nach der Lehre des hl. Thomas Gnade und Tilgung der Schuld überhaupt in irgend einer Weise eine ex opere operato hervorgebrachte Wirkung des Bußsakramentes ist, so ist diese Frage zu bejahen, weil das Bußsakrament jene Disposition in der Seele bewirkt, die an sich, d. h. wenn der Pönitent keinen Riegel vorschiebt, die Erteilung der sündentilgenden Gnade durch Gott zur sicheren Wirkung hat[2]. Das Bußsakrament ist nach dieser Auffassung nicht bloß moralische Ursache der Gnade, sondern auf Grund der physisch-instrumental hervorgebrachten dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem auch Materialursache. Somit wäre

[1] Suppl. q. 18, a. 1 concl.

[2] Vgl. Morgott, Der Spender der heil. Sakramente S. 21, Anm. 1.

nichts ungerechtfertigter und unrichtiger, als aus der Lehre vom Seelenschmuck oder dem dispositive operari den Schluß zu ziehen, die eigentliche Wirksamkeit des Bußsakramentes, speziell der Absolution, gehe nicht auf die Hervorbringung der Gnade und Tilgung der Sündenschuld, sondern vielmehr auf die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafe.

Es muß hier noch eine falsche Folgerung erwähnt werden, die manche Thomisten, insbesondere Capreolus, Petrus de Palude und Bernhard de Gannaco an die Lehre vom Seelenschmuck knüpften[1]. In der Annahme, daß der Seelenschmuck nach der Lehre des hl. Thomas auch bei obwaltender Fiktion hervorgebracht wird, glaubten sie in ihm auch den Grund suchen zu müssen für die vom englischen Lehrer einmal[2] geäußerte Meinung, daß die Frucht einer ficte, d. h. ohne Kontrition empfangenen Lossprechung mit dem Aufhören der Fiktion nachträglich noch erlangt wird. Sie sagten sich: das nachträgliche Eintreten der sakramentlichen Wirkungen ist bei den charakterisierenden Sakramenten zurückzuführen auf den Charakter; der Seelenschmuck aber wird in seiner Eigenschaft als Disposition und res et sacramentum vom hl. Thomas selbst mit dem Charakter auf eine Stufe gestellt[3]; also wird ihm wohl auch ebenso wie dem Charakter die Kraft innewohnen, die sakramentale Gnade mit dem Aufhören der Fiktion zu bewirken. Dieser Schluß schien um so mehr berechtigt, als nach einer Äußerung des englischen Lehrers die Frucht der Absolution in derselben Weise nachträglich erlangt wird wie

---

[1] Vgl. *Capreolus*, In Sent. IV, d. 17, q. 2 (ed. Venet. 1589, p. 210 sqq.). Petrus de Palude und Bernhard de Gannaco bei *Capreolus* l. c. *Morinus*, De contr. et attr. c. 12, p. 94; c. 13, p. 96 sqq.; De admin. sacram. poenit. l. 8, c. 3, n. 7. *Salmant.* l. c. tract. 22, disp. 4, dub. 4, § 3, n. 193, p. 203. *Durandus*, In Sent. IV, d. 17, q. 13. Schäzler a. a. O. § 18, S. 323 ff.

[2] Suppl. q. 9, a. 1.

[3] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1.

die Wirkungen anderer, also wohl vor allem der charakterisierenden Sakramente[1]. Mit Rücksicht auf die Lehre von dem dispositive operari und die Parallele zwischen Charakter und Seelenschmuck folgert daher Petrus de Palude also[2]: „Da alle Sakramente darin übereinkommen, daß sie Ursache der Gnade sind, und da sie alle in gleicher Weise die Gnade nicht effective, sondern dispositive bewirken, so ist es wahrscheinlich, daß auch die von den nichtcharakterisierenden Sakramenten der Seele eingedrückte Disposition dem Charakter ähnlich", „gleich ihm unzerstörbar ist und auch bei obwaltender Fiktion hervorgebracht wird. Wie durch die Taufe zuweilen nicht die Gnade selbst, sondern bloß der Charakter bewirkt wird, so wird auch durch die Absolution oft bloß eine Disposition für die Gnade erreicht, ohne daß zugleich die Eingießung der Gnade selbst erfolgen würde. Der Grund liegt darin, daß nicht jede Fiktion, welche die Gnadenerteilung hindert, auch schon unvereinbar ist mit dem Charakter oder einer ihm ähnlichen Disposition für die Gnade. Eine Analogie bietet die Natur. Wasser geht unter dem Einflusse des Feuers nicht jedesmal in die Form des Dampfes über, aber es wird durch die Aufnahme von Wärme für diese Form wenigstens disponiert. So wird auch durch das Sakrament nicht immer die Gnade, wohl aber stets eine Empfänglichkeit für dieselbe hervorgebracht, die nach dem Wegfalle der Fiktion in der Kraft des Sakramentes gerade so wirksam ist, als wäre dieses selbst gegenwärtig."[3] „Hätte z. B. ein Pönitent einen so unvollkommenen Schmerz über seine Sünden, daß derselbe für eine Kontrition auch bei aktuellem Empfang des Bußsakramentes nicht genügen könnte, würde er aber gleichwohl diese eine Fiktion bildende Unvollkommenheit nicht beichten, weil er

[1] Vgl. Suppl. q. 9, a. 1 c. *Salmant.* l. c.

[2] Bei *Capreolus* l. c. p. 212.

[3] *Capreolus* l. c. p. 213. Vgl. auch Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit § 122, S. 596 und § 132, S. 671, Anm. 3.

eben hinreichend disponiert zu sein glaubt, so würde ihm beim Empfange des Sakramentes ein „Schmuck" aufgeprägt, ohne daß er zugleich die Gnade erhielte. Wenn nun ein solcher Pönitent später sich bewußt wird, daß er seiner Pflicht nicht genügend nachgekommen ist, so fängt seine Beicht an, fruchtbringend zu sein: daher bedarf es nicht einer Wiederholung derselben, sondern bloß des Bekenntnisses der Fiktion."[1]

Ist nun wirklich dies alles Lehre des hl. Thomas? Bringen nach ihm wirklich alle Sakramente, bringt speziell die priesterliche Lossprechung stets, auch bei obwaltender Fiktion, eine dem Charakter ähnliche Disposition hervor und lebt auf Grund dieser wirklich die „Frucht der Absolution" auf? Diese Fragen müssen entschieden verneint werden; denn der hl. Thomas lehrt ganz ausdrücklich, daß nur die charakterisierenden Sakramente auch trotz der Fiktion eine Wirkung, den Charakter nämlich, hervorbringen, während die übrigen Sakramente im Falle der Fiktion ohne alle Wirkung, also auch ohne die des Seelenschmuckes bleiben[2], und ebenso ausdrücklich lehrt er, daß nur der Charakter und nicht etwa auch der Seelenschmuck Grund und Ursache für die nachträgliche Erlangung der sakramentalen Gnade ist[3]. Speziell in Bezug auf das Bußsakrament bemerkt er, daß „jegliche Wirkung desselben vereitelt werde durch Indisposition des Willens"; eigens stellt er deswegen in dieser Beziehung das Bußsakrament den charakteri-

[1] Petrus de Palude bei *Capreolus* l. c.

[2] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 2, sol. 3: Quaedam sacramenta sunt, in quibus ex administratione sacramenti semper consequitur aliquis effectus in suscipiente, nec impeditur propter indispositionem voluntatis suscipientis, sicut est in omnibus sacramentis, quae imprimunt characterem . . . in poenitentia autem impeditur omnis effectus absolutionis per indispositionem voluntatis. Vgl. Sent. IV, d. 14, q. 1, a. 4, sol. 3. Quodlib. 1, a. 10; 12, a. 15.

[3] Vgl. Sent. IV, d. 4, q. 3, a. 2, q. 3.

fierenden Sakramenten gegenüber[1]. Wird daher bei obwaltender Fiktion kein Seelenschmuck bewirkt, so folgt daraus von selbst, daß derselbe auch nicht der Grund sein kann, warum die „Frucht der Absolution" recedente fictione erlangt wird. Diesen Schluß zieht der heilige Thomas selbst, indem er von der heiligen Eucharistie lehrt, „sie drücke keinen Charakter ein, durch dessen Kraft die Gnade des Sakramentes beim Aufhören der Fiktion verliehen werden könnte"[2]. „Hieraus", so bemerken die Salmanticenser[3], „folgt offenbar ein Doppeltes: fürs erste, daß der Aquinate der hl. Eucharistie eine nachträgliche Wirksamkeit abspricht; fürs zweite, daß er sie ihr deswegen abspricht, weil sie keinen Charakter eindrückt." Folglich muß notwendig die Lehre, daß die „Frucht der Absolution" recedente fictione ohne Wiederholung der Beicht erlangt wird, entweder einen andern Grund oder einen andern Sinn haben. Einen andern Sinn legten ihr die Salmanticenser unter[4]. Nach ihnen wäre unter „Frucht der Absolution" lediglich die Befreiung von der Verpflichtung, seine Beicht zu wiederholen, gemeint. Mehr Wahrscheinlichkeit hat indes die Erklärung Gajetans[5] für sich, derzufolge unter einer nachträglich fruchtbringenden confessio informis die Beicht jener Pönitenten zu verstehen ist, die ihre Sünden nicht über alles verabscheuen, auch nicht den Vorsatz haben, sie in Zukunft als das größte Übel zu fliehen, ohne daß sie sich jedoch dieses Defektes ihrer Reue und ihres Vorsatzes bewußt wären. Diese empfingen wohl zumeist die Lossprechung ohne die notwendige Kontrition, gleichwohl aber sei ihre „ungeformte"

[1] Sent. IV, d. 22, q. 2, sol. 3.

[2] Ibid. d. 4, q. 3, a. 2, q. 3, 3m und ad 3.

[3] L. c. § 2, n. 91, p. 197 und § 3, n. 193, p. 203.

[4] Ibid. n. 193, p. 203.

[5] *Cajetan*, Opusc. tom. 1, tract. 5, q. 5. Vgl. *Salmant.* l. c. tract. 24, disp. 8, de Conf. dub. 11, § 1, n. 265—270. *Suarez*, Op. t. XXII, disp. 20, sect. 5, n. 2. 3. 7. 14.

Beicht gültig, weil Wesen und Frucht des Bußsakramentes, wenn auch nicht beim Empfange selbst, so doch bei hinzutretender Kontrition vorhanden sei[1].

Eine andere, wohl wichtigere Frage ist nunmehr noch zu lösen, die Frage, ob der hl. Thomas auch in seinen späteren Jahren und Schriften die Lehre vom Seelenschmucke und dem dispositive operari festgehalten, oder ob er da die Sakramente als unmittelbare, physisch-instrumentale Wirkursachen der Gnade selbst betrachtet habe. Daß die Ansichten der Autoren hierüber geteilt und abhängig sind von der Beantwortung der Frage nach der Art und Weise der Gnadenhervorbringung, wurde schon erwähnt. Keine Änderung der Lehre des Aquinaten wollen jene zugestehen, nach deren Meinung auch in späteren Schriften des Heiligen eine „Schöpfung" der Gnade gelehrt ist[2]; für eine Änderung aber sprechen sich besonders jene aus, nach deren Annahme der hl. Thomas die Lehre von der Gnaden-„Schöpfung" mit der Lehre von der Gnaden-„Eduktion" vertauscht hat[3]. Um nun in der Lösung dieser Frage mit Klarheit vorgehen zu können, ist es notwendig, nach dem Grunde einer etwaigen Änderung erst dann zu forschen, wenn die Thatsache der Änderung selbst feststeht.

Für die Thatsache, daß der hl. Thomas in der Summa theologica die Lehre vom Seelenschmuck preisgab und die

[1] Ob übrigens die fragliche Lehre des hl. Thomas ihre Quelle nicht in der Ansicht hat, daß primär und principaliter die Absolution allein Wirkursache der Gnade ist? Ein Vergleich mit andern Stellen, besonders Sent. IV, d. 4, q. 3, a. 2, q. 3 (sed contra) und d. 22, q. 2, a. 2, sol. 3, sowie der Ausdruck fructus absolutionis legen dies nahe.

[2] *Ferrara*, Sup. IV, S. contra gent. c. 57. Capreolus u. a.

[3] Vgl. Al. v. Schmid a. a. O. S. 47 f. *Morinus*, De admin. sacram. poenit. l. 8, c. 3, n. 11 und De contr. et attr. c. 6, p. 48 und c. 12, p. 97. *Suarez* l. c. t. 8, p. 177, n. 2 und § 179, n. 13. *Salmant.* l. c. tract. 13, disp. 2, dub. 10 und tract. 22, disp. 4, dub. 4, § 1. *Bonaventura*, In Sent. IV, Scholion p. 18, n. 2, 3. Morgott a. a. O. S. 21, Anm. 1.

Gnade selbst als unmittelbare sakramentliche Wirkung betrachtete, sprechen die gewichtigsten Gründe. Dafür spricht vor allem der Umstand, daß der Seelenschmuck oder eine Disposition für die Gnade als nächste und direkte sakramentale Wirkung nie mehr erwähnt wird[1]. Ohne irgend eine Restriktion werden die Sakramente in der theologischen Summa als Ursachen der Gnade bezeichnet[2]. Klar und kurz wird das Verhältnis zwischen Gott und Sakrament als wirkenden Faktoren also bestimmt: „Gott ist effektive und prinzipale Ursache der Gnade, die Sakramente des Neuen Bundes aber bewirken dieselbe auf instrumentale Weise."[3] Selbst die Vertreter der andern Anschauung konnten die Beweiskraft dieses und ähnlicher Sätze nicht recht in Abrede stellen und wollten daher unter „Gnade" nicht die heiligmachende Gnade, sondern „den Charakter oder eine andere sakramentale Gnade" verstehen[4]. Doch der Text bietet dazu keine Veranlassung[5]; der hl. Thomas spricht ohne nähere Unterscheidung einfach von der Gnade, welche von Gott auf prinzipale, vom Sakramente auf instrumentale Weise hervorgebracht wird, und stellt diese Gnade eigens dem Charakter gegenüber, indem er sie als prinzipale, den Charakter aber als sekundäre sakramentliche Wirkung bezeichnet[6]. Gerade diese Gegenüberstellung hält auch der Kardinal Cajetan[7] für besonders beweiskräftig, und darum mahnt er, „dieselbe ja recht zu beachten und im

[1] Vgl. *Salmant.* l. c. tract. 22, disp. 4, dub. 3, p. 171 sq. *Morinus,* De contr. et attr. c. 12, p. 95 und c. 13, p. 103. Schäfler a. a. O. § 18, S. 331. *Cajetan,* Sup. S. th. III, q. 62, a. 1 und q. 84, a. 1, 2m.

[2] Vgl. S. th. III, q. 62, a. 1—4.

[3] Vgl. S. th. I II, q. 112, a. 1 ad 2; III, q. 62, a. 5 corp.

[4] Vgl. *Capreolus,* In Sent. IV, d. 1, q. 1, concl. 3, p. 2.

[5] Vgl. dagegen S. th. III, q. 62, a. 1 corp. (Gratia, qua homo fit membrum Christi). *Ferrara,* Sup. IV. S. contra gent. c. 57.

[6] Vgl. *Cajetan,* Sup. S. th. III, q. 62, a. 1.

[7] L. c.

Gedächtnis zu behalten, damit nicht dort, wo die Sakramente als instrumentale Ursachen der Gnade erklärt werden, jemand seine Zuflucht zum Charakter oder Seelenschmuck nehme".

Für eine Änderung der Lehre im fraglichen Punkte spricht auch ein Vergleich zwischen der im Sentenzenkommentar und der in der theologischen Summa gegebenen Erklärung der Absolutionsworte[1]. Wohl zeigt auch nach der ersteren der Priester die Nachlassung der Sünden nicht bloß an, sondern wirkt auch mit zu derselben, aber, wie Thomas eigens beifügt, nur dispositive; dieser restringierende Zusatz findet sich in der Summa[2] nicht mehr. Hier sagt der Aquinate ganz einfach: „Wenn der Priester die Worte spricht: ‚Ego te absolvo', so zeigt er nicht bloß significative, sondern auch effective an, daß der Pönitent losgesprochen ist"; „die Kraft der Schlüssel bewirkt Gnade und Tugenden auf instrumentale, effektive Weise." [3]

Freilich ein ganz zwingender Beweis liegt hier nirgends vor; denn es ist nirgends direkt ausgesprochen, daß die Sakramente unmittelbare physisch-instrumentale Wirkursachen der Gnade selbst sind. Ja die Annahme, daß sie dieses wirklich sind, begegnet sogar nicht unbedeutenden Schwierigkeiten. Es wurde da hingewiesen darauf, daß auch nach der Summa[4] die werkzeugliche Ursache „durch etwas ihr Eigenes dispositive wirksam sein muß zur Erzielung der vom Hauptagens intendierten Wirkung". Doch diese Schwierigkeit löst sich sofort, wenn das dispositive operari, das sich in der Summa nur einmal findet, richtig aufgefaßt wird. Dasselbe gilt ganz allgemein von jeder werkzeuglichen Thätigkeit und ist, wie schon hieraus erhellt, nicht auf die Wirkung, sondern auf das Wirken, die Art und Weise des Zusammenwirkens

[1] Vgl. Suppl. q. 18, a. 1 ad 1 und S. th. III, q. 84, a. 3 ad 5.
[2] S. th. III, q. 84, a. 3 ad 5.
[3] Ibid. q. 89, a. 1 ad 2.
[4] S. th. I, q. 45, a. 5 c.

zwischen Werkzeug und Hauptagens zu beziehen[1]. Daraus folgern, daß die Sakramente nicht unmittelbare Wirkursachen der Gnade sein können, hieße soviel als überhaupt jeglichem Werkzeug die Erreichung der letztintendierten Wirkung absprechen.

Bedenklicher ist die Thatsache, daß noch in den Quaestiones de potentia, die nur drei Jahre vor dem dritten Teil der Summa veröffentlicht wurden, die Lehre von der dispositio im Sinne der früheren Schriften festgehalten ist[2]. Doch darf man vielleicht gerade aus dem Umstande, daß der hl. Thomas sich daselbst noch bestimmt und ausdrücklich für die dispositio ausspricht, in der Summa sie aber mit keinem Worte mehr erwähnt, um so eher schließen, daß hier die Lehre von derselben preisgegeben ist. Und es darf dies um so sicherer angenommen werden, als hier auch die heilige Menschheit Christi, die sich zu den Sakramenten verhält wie ein instrumentum coniunctum zum instrumentum separatum, als instrumentale Wirkursache der Gnade und Sündenvergebung erklärt wird[3], während sie in früheren Schriften bloß als meritorische Ursache derselben erscheint[4].

Worin beruht nun aber die Möglichkeit und der Grund dieser Änderung der Lehre und Anschauung?

Darauf giebt wohl die befriedigendste Antwort der Kardinal Cajetan[5]. Eine eigentliche Eduktion der Gnade aus

[1] Vgl. *Cajetan*, Sup. S. th. I. q. 45, a. 5, n. 15. *Io. a S. Thoma*, In S. th. III. q. 62, a. 1, d. 7, n. 317 sqq. (ed. Vivès 1886: IX. 212 sqq.).

[2] De potent. q. 3, a. 4 ad 8.

[3] S. th. III, q. 62, a. 5 c; q. 64, a. 3: Christus . . . secundum quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter. Vgl. *Cajetan*, Sup. S. th. III, q. 62, a. 1 (ad 3).

[4] Sent. III. d. 19. q. 1, a. 1, q. 1: IV, d. 1, q. 1, a. 4, q. 3; d. 3, q. 1, a. 2. q. 1 ad 8; d. 5, q. 2, a. 2, sol. 2.

[5] *Cajetan* l. c. q. 13, a. 2; q. 78, a. 4. 5.

der potentia oboedientialis passiva der Seele, in der andere[1] den Grund suchen, lehrt nach Cajetan der hl. Thomas ebensowenig als eine eigentliche Gnadenschöpfung. Die Hervorbringung der Gnade ist vielmehr in erster Linie nichts anderes als eine wunderbare Veränderung[2], eine Umwandlung der Seele de non grata in gratam Deo, und als solche wird sie von den Sakramenten auf instrumentale Weise erreicht; denn mit Ausnahme der mutatio secundum vertibilitatem in nihil kann sich Gott zu jeder andern Veränderung eines Werkzeuges bedienen, weil jedes Geschöpf eine potentia oboedientialis, wie zur Aufnahme jedweder göttlichen Wirkung[3], so auch zur werkzeuglichen Vollbringung[4] alles dessen hat, was Gott damit erreichen will; nur die eigentliche Schöpfung ist hier immer auszuschließen. Spricht man daher allgemein von einer „Schöpfung" der Gnade, so giebt Cajetan als Kommentator des hl. Thomas gerne zu, daß bei der Gnadenhervorbringung außer der mutatio animae, die ihr Wesen bildet und die das Sakrament direkt erreicht, auch eine Schöpfung mit unterlaufen kann, und daß, insoweit eine solche mit unterläuft, die Gnade unmittelbar von Gott hervorgebracht wird. Ganz einwandfrei ist diese Erklärung freilich nicht, aber immerhin zeigt sie einen Weg, den der hl. Thomas möglicherweise in der Summa eingeschlagen hat, um zu dem Resultat zu gelangen, daß die Sakramente, also auch das Bußsakrament, physisch-instrumentale, direkte und unmittelbare Wirkursachen nicht bloß einer Disposition, sondern der heiligmachenden Gnade selber sind.

[1] Vgl. *Salmant.* l. c. tract. 13, disp. 2, dub. 10, §§ 1—2. Schäzler a. a. O. § 7, S. 177. Dagegen *Ferrara*, Sup. IV. S. contra gent. c. 57. *Franzelin* l. c. thes. 8, p. 73, nota 2.

[2] Vgl. *Thom.*, De verit. q. 27, a. 3 ad 9: Formae non subsistentes . . . quamvis non habeant materiam ex qua . . . habent tamen materiam in qua, a qua dependent et per cuius mutationem in esse educuntur, ut sic eorum fieri sit proprie eorum subiecta transmutari. [3] Also passiva. [4] Also activa.

§ 9.

Gnade und Kontrition.

Frühere Ausführungen haben in Bezug auf die für den fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes notwendige Reue folgendes Resultat ergeben: 1. Die von der Gnade geformte Kontrition ist Teil des Bußsakramentes, und ohne eine solche Reue giebt es auch bei wirklichem Sakramentsempfang keine Nachlassung der Sünden. 2. Eine derartige Kontrition muß aber nicht schon unbedingt notwendig vor der Beicht, selbst nicht schon vor der Absolution, sondern erst im Moment der Lossprechung und Sündenvergebung vorhanden sein; vorher, als entferntere Disposition für die Gnade, genügt die Attrition. Soll sich nun diese Hinlänglichkeit der Attrition vor der Lossprechung mit der Notwendigkeit der Kontrition im Momente der Lossprechung vereinbaren lassen, so muß in diesem Momente offenbar auf irgend eine Weise eine Kontrition an die Stelle der Attrition treten. Dies kann aber auf zweifache Art geschehen[1]: entweder so, daß die bisherige Attrition selbst zur Kontrition wird, oder so, daß der Pönitent einen neuen Akt im Augenblick der Rechtfertigung erweckt und so aus einem attritus zum contritus wird. Die Annahme des ersteren liegt nicht ferne; denn da das spezifische Unterscheidungsmerkmal zwischen Attrition und Kontrition darin besteht, daß letztere von der Gnade geformt ist, erstere dagegen nicht, so wird sich leicht der Gedanke einstellen, die vorausgegangene Attrition werde durch die vom Sakramente bewirkte Gnade geformt und so von selbst zur Kontrition, ein und derselbe Akt habe mithin vor der Eingießung der Gnade als Attrition, nach derselben als Kontrition zu gelten. That

[1] Vgl. *Suarez*, Op. t. XXII. disp. 5. sect. 3. n. 1—15 (ed. Vives. p. 197 sqq.). *Cajetan*, Opusc. tom. I. tract. 4. q. 1. *Salmant.*, Curs. theol. tract. 24, disp. 7, dub. 1, § 8, n. 62.

sachlich findet sich denn auch bei einigen Scholastikern diese Auffassung[1]. Albert der Große z. B. äußert sich also[2]: „Nach meinem Dafürhalten kann ein und derselbe Schmerz der Attrition und Kontrition angehören"; „denn die spezifische Differenz zwischen diesen beiden Akten bildet ja nicht der Schmerz, sondern die Gnade, welche den einen formt und den andern nicht." Auf den Einwand, daß die später erteilte Gnade den schon vorübergegangenen Akt der Attrition nicht mehr vorfinde und deshalb auch nicht formen könne, wurde gewöhnlich erwidert[3]: Bloß als Akt aufgefaßt, kann die Attrition allerdings nicht zur Kontrition werden; aber als Habitus sei sie etwas Permanentes und so könne sie durch die ankommende Gnade ebenso geformt werden, wie durch dieselbe der ungeformte Glaube zum geformten werden kann. — Die Erhebung der Attrition zur Kontrition, in diesem Sinne verstanden, hat der englische Lehrer nicht angenommen, sondern vielmehr für unmöglich erklärt[4]. Als Grund dafür giebt er an, daß die Attrition die knechtliche, die Kontrition die kindliche Furcht zum Prinzip habe, von zwei im Prinzip verschiedenen Dingen aber eines nicht das andere werden könne. Es wird ja etwas nur einmal zum Dasein gebracht und kann deshalb, wenn einmal aus einem Prinzip hervorgegangen, nicht noch einmal aus einem andern hervorgehen. Zudem kann die Attrition weder als Akt noch als Habitus geformt werden: nicht als Akt, weil der Schmerz der Attrition nicht bleibt, wenn Gnade und Liebe eingegossen werden, nicht als Habitus, weil es einen ungeformten Habi-

[1] Vgl. *Morinus*, De admin. s. poenit. l. 8, c. 3, n. 1—6; De contr. et attrit. c. 1.

[2] In Sent. IV, d. 16, A. a. 8, sol. und ad 2 (ed. Vivès 1894, p. 560).

[3] Vgl. *Alexander Hal.*, Summa p. 4. d. 17, m. 5, a. 4. *Bonaventura*, In Sent. IV, d. 17, p. 1, a. 1, q. 3 ad 3 und Scholion p. 430.

[4] Suppl. q. 1, a. 3.

tus einer eingegossenen moralischen Tugend nicht giebt, und die Attrition deshalb bloß einen Akt und keinen Habitus besagt[1].

Übrigens sind dies nicht die einzigen Gründe, aus denen sich der hl. Thomas gegen eine Umwandlung der Attrition zur Kontrition erklärt. Der Hauptgrund wurzelt in seiner Rechtfertigungslehre. Die Rechtfertigung verlangt in dem Momente, in dem sie vor sich geht, nicht bloß eine habituelle Umwandlung, sondern auch eine aktuelle Bethätigung des freien Willens. Eine vorausgehende Attrition und ein rein passives Verhalten im Augenblick der Rechtfertigung würde nicht genügen. Die Rechtfertigung ist eine Bewegung vom Stande der Sünde zum Stande der Gerechtigkeit[2]. Zu diesen beiden Extremen muß sich der menschliche Wille ähnlich verhalten wie ein bewegter Körper zu seinem terminus a quo und terminus ad quem. Wie dieser von dem einen sich entfernt und dem andern sich nähert, so muß auch der freie Wille sich von der Sünde weg und zur Gerechtigkeit hin bewegen. Abkehr und Hinkehr des Willens bethätigen sich aber durch Abscheu und Verlangen. Daher muß der freie Wille in der Rechtfertigung voll Sehnsucht zu Gott hinstreben und mit Abscheu von der Sünde sich wegwenden.

Aus dem allem ist ersichtlich, daß nach der Lehre des hl. Thomas im Momente der Rechtfertigung nicht die Attrition zur Kontrition, sondern vielmehr der attritus zum contritus wird durch Erweckung eines neuen, von dem der Attrition numerisch und spezifisch verschiedenen, schon aus dem Prinzip der Gnade hervorgehenden Aktes[3]. Nun aber stellt sich die Frage ein: Ist bei dieser Auffassung die Er-

[1] S. th. III, q. 85, a. 5 und 6.

[2] S. th. I II, q. 113, a. 5 c. Vgl. De verit. q. 28, a. 5. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 3, q. 4.

[3] Vgl. S. th. I II, q. 113, a. 8 c. De verit. q. 28, a. 8 c ad 3, ad 1 quod in contr. obi.

hebung des attritus zum contritus irgendwie eine ex opere operato hervorgebrachte sakramentliche Wirkung? Der hl. Thomas bejaht diese Frage und erklärt zugleich als Grund und nächste Ursache jener Erhebung die vom Sakramente bewirkte Gnade. „Wird auch", so sagt er[1] in Bezug auf die letzte Ölung, „die Sündenschuld nicht nachgelassen ohne Kontrition, so macht doch dieses Sakrament durch die Gnade, die es eingießt, daß jene Bewegung des freien Willens gegen die Sünde eine Kontrition sei." Und speziell mit Rücksicht auf das Bußsakrament lehrt[2] er, „es könne vorkommen, daß ein non totaliter contritus zu demselben hinzutrete; dieser werde dann durch die Kraft der im Sakramente verliehenen Gnade ein perfecte contritus". Zur näheren Erklärung verweist der Heilige auf seine Rechtfertigungslehre[3]. Nachdem er zuerst gezeigt, daß und wie das Bußsakrament Ursache der Gnade ist, bemerkt er im Anschluß daran: „Die Wirkung dieser durch das Sakrament verliehenen Gnade ist die Rechtfertigung des Sünders. Diese aber besteht nicht bloß in der Eingießung der Gnade und Tilgung der Schuld, sondern fordert auch eine Bewegung des freien Willens zu Gott hin, d. h. einen Akt des geformten Glaubens, und eine Bewegung des freien Willens gegen die Sünde, d. h. einen Akt der Kontrition. Diese Akte aber sind dort als Wirkungen der vom Sakramente bewirkten gratia operans, mit der Nachlassung der Schuld zugleich hervorgebracht. Daher giebt es keine Nachlassung der Schuld ohne einen Akt der (eingegossenen) Tugend der Buße, d. h. ohne Kontrition, wenn auch diese eine Wirkung der gratia operans ist."[4] Die Kontrition ist eine „mit der Gnade so

[1] Suppl. q. 30, a. 1 ad 2.

[2] In Matth. c. 16, p. 137.

[3] Vgl. S. th. III, q. 86, a. 6 ad 1.

[4] Ibid.: Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiae operantis, simul producti cum remissione culpae. Unde remissio

unzertrennbar verbundene Wirkung“[1], „daß diese nie eingegossen wird ohne eine aktuale Bewegung des freien Willens zu Gott hin und von der Sünde weg“[2]. Es bewirkt demnach das Bußsakrament zunächst die Gnade, diese aber hat dann als Wirkung einen durch die Liebe geformten Akt des Glaubens und einen Akt der Kontrition[3], und hierin liegt nun auch die Erklärung, warum und in welchem Sinne der hl. Thomas das Sakrament als Ursache der „Gnade der Liebe und Kontrition“ bezeichnet[4]. Wie aber, so wird man fragen, kann die habituelle Gnade Ursache eines freien Willensaktes sein? Wie läßt sich dies psychologisch erklären und mit der Erfahrung in Einklang bringen? Zur Lösung dieser Frage weist der englische Lehrer darauf hin[5], daß „Gott es ist, der den Menschen rechtfertigt, indem er ihn zur Gerechtigkeit hinbewegt. Gott aber bewegt alles nach der ihm entsprechenden Weise, anders z. B. das Schwere, anders das Leichte. Deshalb bewegt er auch den Menschen zur Gerechtigkeit auf eine der menschlichen Natur angemessene Weise. Da nun der Mensch freien Willens ist, so gießt ihm Gott die Rechtfertigungsgnade in der Weise ein, daß er zugleich damit den freien Willen zur Annahme der Gnade bewegt.“ Gott selbst, der in der Absolution durch den Priester als Werkzeug und Organ die Gnade verleiht, entfaltet als prinzipale Ursache der Rechtfertigung, der freien Natur des Menschen Rechnung tragend, eine doppelte Aktion[6],

culpae non fit sine actu poenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis. Vgl. auch S. th. III, q. 89, a. 1 ad 1.

[1] S. th. III, q. 86, a. 6 in calce.

[2] Ibid. q. 87, a. 2 c.

[3] Daher S. th. I II, q. 113, a. 7 c: Tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione, per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur.

[4] S. th. III, q. 79, a. 3 c. Quodlib. 4, a. 10.

[5] S. th. I II, q. 113, a. 3 c. Vgl. *Cajetan*, Sup. S. th. I II, q. 113, a. 3; Sup. S. th. III, q. 84, a. 1.

[6] Vgl. ibid.

indem er zugleich mit der Verleihung der Gnade durch einen besondern göttlichen Gnadenbeistand den freien Willen zur freien Annahme der Gnade bewegt, indem er dem Habitus der Liebe und der Buße zugleich mit der Eingießung einen Akt entlockt, so daß Habitus und Akt dieser Tugenden zugleich in die Seele eintreten. Daher die Lehre des hl. Thomas, daß in der Rechtfertigung „Akt und Habitus der Liebe zeitlich zugleich ist mit dem Akt und Habitus der Buße und den Habitus der übrigen Tugenden", daß „der Akt der Tugend der Buße unter den Akten der eingegossenen moralischen Tugenden zeitlich der erste ist"[1]. Die Rechtfertigung des Sünders schließt, wie schon früher betont wurde, als die Bewegung zu der um ihrer selbst willen bewahrten Rechtheit des Willens ihrer Natur nach jeden Zwang aus. Der Mensch muß freiwillig zugreifen, wenn ihm Gott seine Gnade und Freundschaft anbietet[2]. Als caritas wird die Gnade gerne bezeichnet, caritas aber ist gegenseitige Liebe. In der Einwilligung in die von Gott angebotene Liebe und die damit notwendig verknüpfte Einwilligung in die Verabscheuung der Sünde erblickt der englische Lehrer jene Bethätigung des freien Willens, welche im Momente der Rechtfertigung verlangt ist[3]. Demnach ist der Vorgang der Erhebung des attritus zum contritus folgender: das Bußsakrament, als Ursache der Rechtfertigung des Sünders, bewirkt zunächst die Gnade; diese aber hat im Momente ihrer Eingießung einen Akt der Kontrition als Begleiter, eliciert aus dem zugleich eingegossenen Habitus der Tugend der Buße, bewirkt von einem mit der Eingießung der Gnade Hand in Hand gehenden besondern göttlichen Gnadenbeistand, und bestehend wenigstens in der freiwilligen Annahme der Gnade und der damit notwendig verbundenen Einwilligung in die Verabscheuung der Sünde.

[1] S. th. III, q. 85, a. 6. [2] Vgl. De verit. q. 28, a. 3 c.
[3] Vgl. S. th. I II, q. 113, a. 7 ad 1.

Es erscheint also hier jene Kontrition, durch die der attritus im Momente der Rechtfertigung zum contritus wird, als Wirkung des Bußsakramentes bezw. der durch dasselbe verliehenen Gnade und als jene Bewegung des freien Willens gegen die Sünde, die der hl. Thomas als notwendigen Faktor der Rechtfertigung so sehr betont. Aber ist denn nicht gerade diese im Momente der Rechtfertigung vorhandene Kontrition früheren Darlegungen zufolge auch Teil des Bußsakramentes? Und ist es nicht ein Widerspruch, diese Kontrition einerseits irgendwie als sakramentliche Wirkung zu erklären, anderseits aber auch als sakramentlichen Teil und damit als sakramentale Ursache aller sakramentalen Wirkungen, da ja nach der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten „jedes Sakrament seine Wirkung nicht bloß durch die Kraft der Form, sondern auch durch die Kraft der Materie hervorbringt?“ [1] Hat da nicht Arnauld recht, wenn er behauptet[2]: „Die Kontrition, durch welche die aktuelle Willensänderung geschieht, und ohne welche eine Nachlassung der Todsünde unmöglich ist, kann nicht bezeichnet werden als Wirkung der sakramentalen Absolution in jenem Pönitenten, der die Lossprechung empfängt, ohne vorher jene Kontrition zu haben. Sonst müßte die Form des Bußsakramentes dessen Materie hervorbringen, während sie doch im Vereine mit dieser ihre Wirkung erzielen soll, müßte die Materie des Bußsakramentes mit der Absolution konkurrieren zur Hervorbringung ihrer selbst?“

Zur Lösung dieser Frage und Schwierigkeit haben die Kommentatoren der Werke des hl. Thomas ziemlich allgemein zunächst unterschieden zwischen der heiligmachenden Gnade schlechthin (gratia quoad substantiam s. entitatem), vom englischen Lehrer auch Gnade der Tugenden genannt, und zwischen der eigentlichen sakramentalen Gnade[3]. In der Her-

[1] S. th. III, q. 86, a. 6 c.

[2] *Arnauld*, Oeuvres XXVI, 232: Coroll. ad concl. 7.

[3] Vgl. Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 5. De verit. q. 27, a. 5

vorbringung bezw. Vermehrung der ersteren kommen alle Sakramente überein, unterscheiden sich daher ex parte termini nur hinsichtlich der letzteren[1]. „Die heiligmachende Gnade schlechthin kann zwar nicht sein ohne die eingegossenen Tugenden, sie kann aber sein ohne die sakramentale Gnade. Daraus, bemerkt der hl. Thomas, erhellt, daß die Gnade, welche das Sakrament direkt bewirkt, verschieden ist von der Gnade der Tugenden und Gaben."[2] Den Unterschied selbst bestimmt er also: „Die sakramentale Gnade fügt zur heiligmachenden noch etwas hinzu, das jene spezielle Wirkung hervorbringt, auf die das Sakrament hingeordnet ist."[3] Über das nähere Verhältnis zwischen beiden lehrt er weiterhin[4]: „Die heiligmachende Gnade ist eine und hat als Subjekt die Essenz der Seele; von ihr fließen aus in die Potenzen zu deren Vervollkommnung die Tugenden und Gaben; von ihr fließt aber auch etwas aus zur Heilung jener Wunden und Defekte, welche die Sünde verursacht hat, und dies bezeichnet man als sakramentale Gnade. Zur Erreichung dieser Gnade sind die Sakramente direkt bestimmt." „Die Gnade der Tugenden und Gaben vervollkommnet, indem sie geneigt macht für das Gut der Tugend und Gabe; die sakramentale Gnade aber vervollkommnet, indem sie in erster Linie und principaliter den von der Sünde herrührenden Defekt beseitigt."[5]

Welches ist nun die eigentliche sakramentale Gnade des Bußsakramentes? Es ist nicht die heiligmachende

ad 12. S. th. III, q. 62, a. 2. *Salmant.* l. c. tract. 22, sup. III, q. 62, a. 2 (tom. 11, p. 1. 151) und tract. 24, disp. 5, dub. 4, § 7, n. 177, p. 385. *Cajetan,* Sup. S. th. III, q. 62, a. 2.

[1] Vgl. S. th. III, q. 72, a. 7 ad 2.

[2] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 5.

[3] S. th. III, q. 72, a. 7 ad 2; q. 62, a. 2 c.

[4] Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 5.

[5] Ibid. d. 7, q. 2, a. 2, q. 2 ad 2.

Gnade schlechthin, sondern „die sündentilgende Gnade (gratia remittens peccata)“[1]; „denn zur Tilgung der schweren Sünde ist dieses Sakrament principaliter eingesetzt“[2]; mit andern Worten: eigentliche, direkt intendierte Wirkung des Bußsakramentes ist nicht einfach die heiligmachende Gnade, sondern jene Gnade, die über die heiligmachende hinaus noch etwas enthält zur Erreichung der speziellen Wirkung des Bußsakramentes, also der Nachlassung der schweren Sünde.

Unter Zugrundelegung dieses Unterschiedes zwischen der Gnade der Tugenden und Gaben und der sakramentalen Gnade schlagen nun die Salmanticenser folgende Lösung der oben bezeichneten Schwierigkeit vor[3]. „Man muß“, sagen sie, „zuerst immer das ins Auge fassen, was einer Sache an sich zukommt, und erst dann das, was sie von außen her entlehnt, was für sie bloß accidentell ist. Demgemäß ist auch in Bezug auf die Reue zuerst das in Betracht zu ziehen, was sie aus eigener Kraft vermag, und erst nachher das, was sie dazu erhält durch die Erhebung zu einem Teile des Bußsakramentes. Auch ist zu beachten, daß die Kontrition nicht von der Gnade selbst, aus der sie hervorgeht, zum sakramentlichen Teil erhoben wird, sondern von Gott, durch eine von der Gnade ganz und gar verschiedene Kraft; denn die Reue ist ja nicht Instrument der Gnade, sondern Gottes. Da aber die dem Bußsakramente eigentümliche Gnade nicht die gratia quoad substantiam et entitatem ist, und da sich Gott der Reue, als Teil der Materie, nur zur Hervorbringung der speziellen Gnade des Bußsakramentes bedient, so scheint es von vornherein außer aller Kontroverse zu sein, daß die Kontrition, als sakramentlicher Teil, nicht die Gnade schlechthin, sondern nur die sakra-

[1] S. th. III, q. 84, a. 2, 1m. [2] Ibid. ad 3.
[3] *Salmant.* l. c. tract. 24, disp. 5, dub. 4, § 7, n. 174 sqq.

mentale Gnade mitzubewirken hat. Diese fügt zur heiligmachenden Gnade einen innerlichen, übernatürlichen Modus hinzu, so verschieden für die einzelnen Sakramente, als diese selbst unter sich verschieden sind. Ein solcher modaler Unterschied zwischen der Gnade der Tugenden und der sakramentalen Gnade birgt in sich die Möglichkeit, daß die erstere, als Werkzeug Gottes, irgendwie Ursache der letzteren sein, d. h. sich selbst unter einem andern Modus hervorbringen kann. Es erhellt dies klar aus dem Vorgange bei der Transsubstantiation. Hier setzt sich Christus, seiner Menschheit nach auf instrumentale Weise, unter den sakramentalen Gestalten durch Verwandlung der Substanz des Brotes gegenwärtig. Da nun diese Transsubstantiation nicht als actio adductiva, sondern als actio productiva angesehen werden muß, so wird offenbar ein und derselbe Christus, einmal hervorgebracht, von Gott als Werkzeug gebraucht, um sich selbst unter einem andern Modus hervorzubringen. Ist dies nicht unmöglich und enthält dies keinen Widerspruch, dann kann Gott um so mehr nicht der Gnade selbst, sondern einer Wirkung der Gnade, der Kontrition nämlich, die nach einer andern Art[1] von Kausalität ordine naturae früher ist als die Gnade, sich bedienen, um die Gnade selbst nach jenem von ihr realiter modaliter verschiedenen Terminus hervorzubringen, durch den sie zur sakramentalen Gnade wird." „Die Kausalität des Bußsakramentes hinsichtlich der Gnade wäre demgemäß also zu erklären[2]: Im Momente der Rechtfertigung gießt Gott allein und unmittelbar, unter Voraussetzung der Attrition, Beicht · · wenigstens dem votum nach — und anderer sakramentlicher Zeichen oder Teile die Gnade ein, welche ex opere operantis den Dispositionen entspricht. Aus der so hervorgebrachten Gnade entspringt die Kontrition mittels des Einflusses der ein-

[1] Als causa materialis.
[2] *Salmant.* l. c. n. 178.

gegossenen Tugenden der Liebe und der Buße, von ersterer befohlen, aus letzterer hervorgehend. In demselben Momente aber erhebt Gott das ganze Sakrament, mithin auch die Kontrition, zur Instrumentalursache, damit es als solche die sakramentale — von der schon vorhandenen heiligmachenden realiter modaliter verschiedene — Gnade hervorbringe. So hat man also eine zweifache Gnade, oder vielmehr ein und dieselbe Gnade cum maiori incremento. Die Gnade der Tugenden entspricht dem opus operantis, nur die eigentliche sakramentale Gnade dem opus operatum. Aus der ersteren geht effective die Kontrition hervor, und diese bewirkt im Vereine mit den übrigen Teilen des Bußsakramentes dieselbe Gnade, aus der sie entspringt, nach jenem Modus, durch den sie zur sakramentalen Gnade wird. Daß dies keinen Widerspruch in sich schließt, zeigt der analoge Vorgang bei der Transsubstantiation."

Abgesehen von allem andern wird in dieser Auslegung eines ganz besonders auffallen und Bedenken erregen, daß nämlich die heiligmachende Gnade als solche, die gratia quoad substantiam, in gar keiner Weise eine Wirkung des opus operatum ist, sondern ausschließlich und unmittelbar von Gott hervorgebracht wird und einzig und allein der Disposition des Pönitenten entspricht. Es muß denn auch entschieden in Abrede gestellt werden, daß die Salmanticenser mit dieser Auffassung die Lehre des hl. Thomas wiedergeben. Sie scheinen dies selbst gefühlt zu haben; wenigstens wollen sie der aus ihrer Auffassung sich ergebenden Konsequenz, daß das opus operatum nicht mehr Ursache der ersten Gnade sein kann, mit der Bemerkung entkommen, es sei „die ganze in jenem Momente hervorgebrachte Gnade als gratia prima zu betrachten."

Eine andere Lösung versuchte Ferrara[1]. Nach ihm ist nicht das Bußsakrament überhaupt, wohl aber die Materie

[1] Sup. IV. S. contra gent. c. 72. Hier auch die Ansicht des Capreolus und Kritik derselben.

desselben lediglich Ursache der sakramentalen, also nicht der heiligmachenden Gnade als solcher (quoad substantiam); diese letzte wird auf instrumentale Weise ex opere operato nur von der Form des Bußsakramentes bewirkt. Auch jene Wirkung, die als Sakrament und Sache bezeichnet wird und beim Bußsakramente in der inneren Buße besteht, hat nur die Absolution zur instrumentalen Wirkursache; freilich wird sie von dieser nicht ihrer Essenz nach, sondern nur ihrer sündentilgenden Kraft nach hervorgebracht. Auf den Vorhalt, daß die Kontrition Teil und daher Wirkursache des Bußsakramentes ist, ein und dasselbe aber nicht Ursache und Wirkung sein kann, ist demnach zu erwidern: Die Kontrition ist nicht Wirkung ihrer selbst, sondern Wirkung der Absolution, denn die Materie des Bußsakramentes ist an sich nicht Ursache der Gnade. Daran aber hindert nichts, daß die Form dieses Sakramentes Ursache eines Teiles ihrer Materie hinsichtlich einer Vervollkommnung desselben sei. Daran würde selbst in dem Falle nichts hindern, daß die Materie in ihrer Verbindung mit der Form wirklich irgendwie Ursache der Gnade wäre, denn nach einem verschiedenen Sein und verschiedenen Modus kann etwas auch sich selbst hervorbringen. Die in einem sichtbaren Zeichen sich manifestierende Kontrition ist aber Ursache ihres Seins nicht hinsichtlich der Essenz, sondern nur hinsichtlich der sündentilgenden Kraft, die sie als Materialursache der sakramentalen Gnade besitzt. Auch dieser Lösungsversuch kann nicht vollkommen befriedigen, aber er lehnt sich doch in manchen Punkten sichtlich an den hl. Thomas an und giebt wichtige Winke zum Verständnisse seiner Auffassung[1].

Den eigentlichen Schlüssel zur richtigen Lösung zeigt Suarez[2], indem er die Kontrition nach zwei Gesichtspunkten

[1] Vgl. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato § 25, S. 449 ff.

[2] *Suarez*, Op. t. XXII, disp. 18, sect. 5, n. 12.

in Betracht zieht. An sich gehöre sie zum Sakramente allein (sacramentum tantum), durch ihre Verbindung mit andern Akten, besonders mit der Absolution, wird sie erhoben und erhält die Kraft, den Menschen ex opere operato zu heiligen, und so sei sie Sache des Bußsakramentes und werde von demselben bewirkt. Suarez gibt hier, wie er selbst hervorhebt, nur die eigene Auslegung des englischen Lehrers wieder; denn diesem selbst ist die fragliche Schwierigkeit nicht entgangen, und er suchte daher auch nach einer befriedigenden Lösung.

Nachdem er zu diesem Zwecke vor allem festgestellt hat, daß „die äußere Buße (poenitentia exterior) sakramentales Zeichen" sei[1], behandelt er weiter die Frage[2], ob „die innere Buße (p. interior) als Sache des Bußsakramentes" angesehen werden dürfe, und macht sich gegen eine bejahende Antwort den Einwurf, daß „die Sache eines Sakramentes niemals Ursache seines sakramentalen Zeichens" sei, und daß ferner „die innere Buße auch deswegen nicht Sache des Sakramentes sein könne, weil sie Teil desselben ist". Gleichwohl entscheidet sich Thomas für die Bejahung der Frage und bringt dafür folgende Erklärung und Begründung: „Die Sache jedes Sakramentes muß diesem proportioniert sein. Die äußere Buße aber, die im Bußsakramente das ‚sacramentum tantum' darstellt, ist, soweit bloßer Akt des Pönitenten, Sakrament bloß als Zeichen, aber als Zeichen und Ursache zugleich, wenn der Akt des Pönitenten sich verbindet mit dem Akte des Ministers; und daher ist die innere Buße Sache der äußeren, aber als bloß angedeutet durch die Akte des Pönitenten, als angedeutet und bewirkt durch dieselben Akte in ihrer Verbindung mit der Absolution, durch welche der Mensch für die

[1] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, q. 1.
[2] Ibid. q. 2.

Gnade disponiert wird[1]. Zur Lösung der Einwürfe nun muß in erster Linie die innere Buße nach zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: einmal als Tugendakt, und so ist sie ganz und gar Ursache der äußeren Buße, dann aber als ein zur Heilung von der Sünde wirkender Akt; so gehört sie zum Bußsakramente, und so ist die innere Buße nicht Ursache der äußeren, sondern Wirkung derselben oder vielmehr das von ihr Angezeigte; denn die innere Buße hat die Kraft, gegen die Krankheit der Sünde zu wirken, nur unter der Voraussetzung des Vorsatzes der äußeren Buße und des Verlangens nach der Absolution, wenn dann auch die innere, gegen die Krankheit der Sünde wirkende Buße der äußeren zeitlich vorausgeht. Nun ist weiter nicht zu übersehen, daß sowohl die äußere wie die innere Buße drei Teile hat; denn Beicht und Genugthuung, die bloß der äußeren Buße anzugehören scheinen, finden sich auch in der inneren dem Vorsatze und der Vorauserwägung nach, und die Kontrition, die lediglich der inneren Buße anzugehören scheint, zeigt sich auch sinnlich wahrnehmbar in der äußeren durch gewisse Zeichen."

Nach dieser Erklärung des hl. Thomas ist also das Ursprüngliche die innere Bußgesinnung; ein Ausfluß dieser ist die äußere Buße. Diese nun ist sakramentales Zeichen, aber für sich allein nicht auch sakramentale Ursache; solche wird sie erst mit den Schlüsseln und durch die Schlüssel. Beide zusammen, äußere Buße und Schlüssel, bewirken die innere Buße oder Kontrition, nicht ihrer Essenz nach, sondern ihrer sündentilgenden Kraft nach. So ist demnach die innere Buße als Tugend Ursache der äußeren; diese aber ist mit den Schlüsseln und durch dieselben Ursache der inneren Buße hinsichtlich ihrer sündentilgenden Kraft. Anders also ist die Kontrition Teil und anders ist sie Wirkung (res)

[1] Die Stelle findet sich im Sentenzenkommentar, daher Lehre von der dispositio.

des Bußsakramentes. Teil ist sie, insofern sie in der äußeren Buße sich kundgiebt, die innere Buße anzeigt und dieselbe zugleich durch die Kraft der Schlüssel als „sündentilgenden Akt" bewirkt; sakramentale Wirkung ist sie, insofern sie durch das Sakrament die Kraft erlangt, effective die Sünde zu vertreiben. Deshalb bringt die Kontrition sich nicht selbst hervor; denn als Tugendakt des Pönitenten, also ihrer Essenz nach, ist sie ja nicht eine ex opere operato durch das Bußsakrament, sondern eine durch göttliche Gnadeneinwirkung und den freien menschlichen Willen hervorzubringende Wirkung; in ihrer Eigenschaft als „sündentilgender" Akt aber, in der sie sakramentliche Wirkung ist, ist sie nicht sakramentlicher Teil[1] und daher auch nicht sakramentale Wirkursache. Damit dürften alle Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche gelöst sein.

§ 10.

Die Nachlassung der Sünden und die Beseitigung der Sündenfolgen.

Bisher wurde dargethan, daß die Gnade eine ex opere operato hervorgebrachte Wirkung des Bußsakramentes ist. Als prinzipale Wirkung wurde sie bezeichnet, weil sie die Grundlage bildet für alle übrigen Wirkungen dieses Sakramentes. Gleichwohl aber ist, wie schon früher erwähnt, die heiligmachende Gnade als solche nicht die direkt intendierte, eigentlichste Wirkung des Sakramentes der Buße. Vielmehr zielt dasselbe zunächst überhaupt nicht hin auf die Erlangung positiver Gnaden, sein nächster, eigentlicher Zweck ist die remotio mali, die Beseitigung von Übeln[2]. Nur weil diese nicht geschehen kann ohne die Gnade, muß das Bußsakrament

[1] Vgl. S. th. III, q. 90, a. 2, besonders 1m und ad 1.
[2] Ibid. q. 84, a. 4 c. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 3, sol. 1.

zur Erreichung seines eigentlichen Zweckes der Ordnung der Natur nach zuerst die Gnade bewirken als Mittel zum Zweck, ohne daß damit freilich gesagt sein soll, jede durch das Bußsakrament erlangte positive Gnade sei nur um jenes Zweckes willen gegeben, und über ihn hinaus werde in diesem Sakramente überhaupt nie und in keinem Falle Gnade verliehen.

Als der nächste, eigentlichste Zweck des Bußsakramentes erscheint die Nachlassung der Sünden, und zwar in erster Linie der schweren Sünden[1]. Darum ist auch die erste Frage des hl. Thomas in Bezug auf die Wirkungen der Buße überhaupt, damit auch des Bußsakramentes, ob dadurch alle Sünden getilgt werden[2]. Gegen die Bejahung dieser Frage scheinen sich Schwierigkeiten, besonders biblische, zu erheben. Denn nicht bloß sagt das Alte Testament von Antiochus, er habe Gott gebeten und doch keine Barmherzigkeit erlangt, auch der Herr selbst redet einmal von einer Sünde gegen den Heiligen Geist, die weder in dieser noch auch in der zukünftigen Welt vergeben wird. Indes sind dies bloß scheinbare Schwierigkeiten; denn in der Heiligen Schrift selbst ist klar und bestimmt ausgesprochen: „Wenn der Gottlose Buße thut über alle seine Sünden . . ., so will ich aller seiner Missethaten, die er begangen, nicht mehr gedenken.“[3] Zudem ließe sich als Grund, warum eine Sünde durch die Buße nicht getilgt werden könnte, nur ein zweifacher denken, entweder die Unmöglichkeit, die Sünde zu bereuen, oder das Unvermögen der Buße, die Sünde zu tilgen. Nun ist es aber bloß den Verdammten unmöglich, Reue zu haben auch

[1] S. th. III, q. 84, a. 2 ad 3: De peccato actuali mortali est poenitentia proprie et principaliter . . . ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum. Vgl. ibid. a. 5 ad 3; a. 7 c.

[2] Ibid. q. 86, a. 1. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 1.

[3] Ez. 18, 21. 22.

über die Schuld der Sünde; vom Menschen in statu viae dies behaupten hieße sowohl der menschlichen Willensfreiheit als der Kraft der göttlichen Gnade Eintrag thun, von welch letzterer gilt: „Das Herz des Königs ist in der Hand Gottes, und wohin er will, wird er es wenden.“ [1] Und desgleichen darf man der Buße nicht die Kraft absprechen, jede Sünde zu entfernen; denn das widerspräche sowohl der göttlichen Barmherzigkeit, „die überwindet alle Bosheit“ [2], als auch der Kraft des Leidens Christi, die wirksam ist, wie in den übrigen Sakramenten, so auch in der Buße, und in Bezug auf welche es heißt: „Er ist die Versöhnung für unsere Sünden und nicht allein für die unsrigen, sondern für die der ganzen Welt.“ [3] Daher ist ohne alle Einschränkung zu sagen, daß in diesem Leben durch wahre Buße jede Sünde getilgt werden kann, und jene Stellen der Heiligen Schrift, die dem scheinbar widersprechen, beziehen sich nur auf eine Scheinbuße. Umgekehrt aber ist es freilich ebenso unzweifelhaft, daß *ohne* alle und jegliche Buße gar keine persönlich begangene Sünde vergeben werden kann, und daß auch nie eine schwere Sünde ohne die andere, sondern stets entweder alle oder keine nachgelassen wird. Der Grund erhellt von selbst, wenn wir nun sehen, *wie* denn die Tilgung der Sünden durch das Sakrament der Buße vor sich geht.

Die schwere Sünde hat, wie früher gezeigt wurde, vor allem einen Reat *der Schuld* zur Folge, der sich darstellt als eine *Makel*, Befleckung der Seele einerseits, als eine *Beleidigung (offensa) und Ungnade* Gottes anderseits. Die Makel der Seele besteht im Mangel der heiligmachenden Gnade, wie ihn der Zustand der Abkehr von Gott notwendig mit sich bringt. Offenbar wird demnach diese Folge der Sünde behoben durch die Wiederkehr der *heiligmachenden Gnade*; diese ist die *Formalursache für die Beseiti-*

[1] Spr. 21, 1. [2] Joel 2, 13. [3] 1 Joh. 2, 2.

gung der Makel[1]. Mit dem Nachweise, daß das Bußsakrament diese Gnade bewirkt, ist daher von selbst auch dargethan, daß und inwiefern dasselbe wirkt zur Aufhebung der Seelenmakel. Anders verhält es sich mit der offensa. Sie hat ihren Grund darin, daß der Mensch durch die Sünde seinem Schöpfer den schuldigen Gehorsam verweigert, das Geschöpf dem Schöpfer vorzieht und so, soviel an ihm liegt, Gott eine Beleidigung und ein Unrecht zufügt — insofern stellt sich die Sünde dar als malum Dei[2]. Da nun Hervorbringung und Zerstörung nach dem nämlichen Gesetze geschehen, so kann ein solcher Akt des Unrechtes und der Beleidigung nur durch einen andern, auf Ausgleichung und Genugthuung hinzielenden Akt wieder gutgemacht werden — durch einen Akt der Tugend der Buße, durch einen Akt der Reue[3]. Nun aber setzt einerseits ein Akt, der im wahren, eigentlichen Sinne satisfaktorisch sein soll, die Gnade als Formalursache voraus[4], anderseits darf in unserem Falle der Besitz der Gnade dem genugthuenden Reueakte doch wenigstens zeitlich nicht vorausgehen; denn sonst würde ja die Reue zu spät kommen, um noch mitwirken zu können zur Tilgung der Sündenschuld; sie würde die Schuld schon getilgt vorfinden, weil eben der Besitz der Gnade und der Zustand der Schuld unverträglich sind. Es ist demnach hier ein Reueakt notwendig, der mit der Erlangung der Gnade gleichzeitig ist, der Ordnung der Natur nach aber die Gnade als Formalursache voraussetzt[5], und dies ist jene Kontrition, welche durch die Kraft der Schlüssel mit der Gnade geformt wird, dadurch

---

[1] Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 4, sol. 1; a. 1, sol. 1. De verit. q. 28, a. 2 c. S. th. III, q. 86, a. 4 c.

[2] Vgl. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 4 c; a. 1, sol. 2. *Salmant.*, Curs. theol. tract. 24, disp. 5, dub. 4, § 6.

[3] Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 1; a. 4, sol. un.; a. 5. S. th. III, q. 86, a. 2 c.

[4] Vgl. *Salmant.* l. c.

[5] Vgl. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2. De verit. q. 28, a. 8 c.

sündentilgende, satisfaktorische Kraft erhält und als sacramentum et res unmittelbar und effektiv die Tilgung der Sünde, insofern sie offensa ist, bewirkt[1]. So ist es zu verstehen, wenn der hl. Thomas öfters betont, daß die Tugend der Buße nicht bloß formaliter als ein von der Gnade geformter Tugendhabitus, sondern auch effective auf Grund ihres ersten Aktes, der Kontrition, die Sünde zu tilgen habe[2]. Daraus ist sofort ersichtlich, warum die persönliche Sünde ohne Reue nie vergeben wird[3]; daraus ist auch ersichtlich, daß die Kontrition, als genugthuender Akt, auf alle schweren Sünden sich erstrecken muß, und daß sowohl aus diesem Grunde als auch deshalb, weil die zur Tilgung der Schuld unbedingt notwendige Gnade mit jeder Todsünde unverträglich ist, die Nachlassung einer Todsünde ohne die andere unmöglich ist[4].

Die schwere Sünde zieht nicht nur einen Reat der Schuld, sondern auch einen Reat ewiger und zeitlicher Strafe nach sich. Wird nun mit der Tilgung der Schuld auch alle Strafe erlassen?[5] Diese Frage darf nicht einfachhin, ohne alle Einschränkung, bejaht werden; denn wir wissen aus der Geschichte Davids, daß Gott ihm seine Sünde verzieh und gleichwohl eine Strafe dafür auferlegte. Allerdings möchte man dagegen geltend machen, daß der Grund der Sündenstrafe nur die Sündenschuld sei, und daß infolgedessen mit der Tilgung der Schuld von selbst auch die Strafe in Wegfall käme. Dieser Schluß ist indes nicht zwingend. Denn was das Formale der schweren Schuld ausmacht, das ist die Abkehr von Gott, die eine ewige Strafe zur Folge hat. Da

[1] Vgl. Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1.
[2] Ibid. d. 14, q. 2, a. 1, sol. 1.
[3] Ibid. a. 5 c. S. th. III, q. 86, a. 2 und q. 87, a. 1.
[4] S. th. III, q. 86, a. 3. Vgl. q. 87, a. 4.
[5] Vgl. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 1, q. 2. S. th. III, q. 86, a. 4. De verit. q. 28, a. 2 c.

nun ein Ding mit dem Verluste seiner Form auch seinen Wesenscharakter verliert, so kann man offenbar dann von einer Tilgung der schweren Schuld reden, wenn ihr formales Moment, die Abkehr von Gott, durch die Gnade beseitigt wird. Damit fällt dann allerdings auch die ewige Strafe weg, weil sie eben ihren Grund in der Abkehr der Seele von Gott hat. Aber die schwere Schuld enthält auch noch eine ungeordnete Hinkehr zum Geschöpfe in sich, und diese bildet ihr materiales Moment. Dieses kann bleiben, auch nachdem die Abkehr von Gott schon aufgehoben, somit die Schuld wesentlich schon getilgt ist. Mit ihr bleibt aber auch der Reat der ihr gebührenden zeitlichen Strafe[1].

Es ließe sich, unter Hinweis auf die Worte des heiligen Apostels Paulus[2], einwenden, daß die Gabe Christi wirksamer sei als die Sünde Adams. Verursacht also die Sünde zugleich Schuld und Strafe, so muß um so mehr das Geschenk der Gnade beide wieder aufheben. Allein hier ist zwischen der wirkenden und der mitwirkenden Gnade wohl zu unterscheiden; erstere rechtfertigt den Menschen von der Sünde und bewirkt damit die Nachlassung des Reates der Schuld und ewigen Strafe; dagegen ist es Aufgabe der letzteren, mit dem Menschen mitzuwirken zum rechten Handeln. Weil nun der Sünder vom Reate der zeitlichen Strafe dadurch befreit wird, daß er mit Hilfe der göttlichen Gnade geduldig Sündenstrafen erträgt, so fällt die Nachlassung des Reates der zeitlichen Strafe der mitwirkenden Gnade zu, tritt also auch nicht gleichzeitig mit der Aufhebung der Schuld und ewigen Strafe ein, sondern erst später. Damit erweist sich die Gnade Christi nicht schwächer als die Sünde Adams, weil sie eben doch auch die Nachlassung der zeitlichen Strafe bewirkt, wenn auch nicht sofort und nicht ohne den freien Willen[3].

[1] S. th, III, q. 86, a. 4 ad 1.

[2] Röm. 5, 15 ff.

[3] S. th. l. c. ad 2.

Noch ein letzter Einwand ließe sich der Erwägung entnehmen, daß die Sündenvergebung im Bußsakramente geschieht durch die Kraft des Leidens Christi; dieses aber ist eine hinreichende Genugthuung für alle Sünden; es erscheint daher nicht notwendig, daß nach der Tilgung der Schuld noch ein Reat der Strafe zurückbleibe. Dazu bemerkt indes der hl. Thomas, allerdings sei das Leiden Christi an sich imstande, den Reat nicht bloß der ewigen, sondern auch der ganzen zeitlichen Strafe aufzuheben. Es hebt ihn auch faktisch auf, wenn der Mensch dem ganzen Umfange nach partizipiert an der Kraft dieses Leidens, wie dies z. B. bei der Taufe der Fall ist, wo der Täufling durch das Wasser und den Geist Christi der Sünde stirbt und zu einem neuen Leben wiedergeboren wird. Die Teilnahme an der Kraft des Leidens Christi richtet sich aber im Bußsakramente nach jenen Akten, welche die sakramentliche Materie bilden, also nach der Reue, dem Bekenntnis und der Genugthuung. „Daher wird nicht immer[1] sogleich durch den ersten Akt der Buße, durch den die Schuld getilgt wird, auch die ganze zeitliche Strafe nach gelassen, sondern oft erst, wenn alle Akte der Buße vollendet sind.“ [2]

Somit wird also zwar die ewige Strafe, die in der Abkehr von Gott und dem dadurch verursachten Mangel der heiligmachenden Gnade ihren Grund hat, mit der Wiederkehr dieser Gnade und der Tilgung der Schuld sofort aufgehoben, aber es kann noch bestehen bleiben ein Reat zeitlicher Strafe.

Dieselbe Frage, wie bezüglich der Sündenstrafe, stellt sich der englische Lehrer auch in Bezug auf die sogen. Überbleibsel der Sünde, d. h. entweder einen durch öftere sünd-

[1] Aber wohl zuweilen, vgl. Suppl. q. 5, a. 2.

[2] Vgl. auch S. contra gent. IV, c. 72. *Ferrara*, Sup. IV, S. contra gent. c. 17. *Salmant.* l. c. tract. 24, disp. 1, dub. 1, § 3, n. 55.

hafte Akte gebildeten Habitus, oder doch eine gewisse Dispositon zu einer einmal begangenen Sünde[1]. Werden diese Überbleibsel zugleich mit der Tilgung der schweren Schuld aufgehoben? Der hl. Thomas bringt einige Gründe, die für die Bejahung dieser Frage zu sprechen scheinen: fürs erste heile Gott keine Krankheit, sei es des Leibes oder der Seele, bloß teilweise, sondern immer ganz; sodann müsse die Buße die schlimmen Folgen, welche die Sünde sofort nach sich zog, auch sofort wieder beseitigen können, weil „das Gute wirksamer ist als das Böse"; endlich könnten die Überbleibsel der Sünde menschlicherseits behoben werden durch Übung entgegengesetzter guter Akte, also noch vielmehr durch die Nachlassung der Schuld, die ja nicht eines Menschen, sondern Gottes Werk ist. Indes sind ihm diese Gründe nicht stichhaltig; denn Gott heilt wohl immer vollkommen, aber nicht immer plötzlich, sondern oft erst nach und nach; ferner bringt ein einziger sündhafter Akt nicht sogleich einen sündhaften Habitus mit sich, daher muß ihn auch die Buße, als „das wirksamere Gute", nicht auf einmal beseitigen; schließlich erfordert die Ablegung böser Gewohnheiten nicht etwa bloß eine einmalige, sondern eine oftmalige Übung im entgegengesetzten Guten, und kommt deswegen die Bemühung des Menschen nicht eher zum Ziel als die Gnade Gottes. Es läßt sich sonach nicht einfachhin behaupten, daß nach der Tilgung der Schuld keine Überbleibsel der Sünde mehr zurückbleiben könnten. Es wäre dies nur dann der Fall, wenn auch diese Überbleibsel gleich der Sündenschuld ihren Grund in der Abkehr von Gott hätten; weil sie ihn aber haben in der ungeordneten Hinkehr zum Geschöpfe, so gilt von ihnen dasselbe, was von der Nachlassung der zeitlichen Strafe gilt. Sie können zurückbleiben, auch nachdem die Schuld schon getilgt ist, doch so geschwächt und vermindert, daß sie den

[1] S. th. III, q. 86, a. 5. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 1, q. 3.

Menschen nicht beherrschen, und mehr nach Art von Dispositionen als nach Art eines Habitus.

Bisher war zunächst die Nachlassung der schweren Sünde und ihrer Folgen ins Auge gefaßt; in etwas verschieden von ihr ist die Nachlassung der läßlichen Sünde, die der englische Lehrer deshalb auch in einer eigenen Quaestion behandelt[1]. Vor allem ist hier zu betonen, daß die läßliche Sünde nicht unbedingt durch das Sakrament der Buße, sei es in re oder auch in voto, nachgelassen werden muß, daß dem Menschen vielmehr außer dem Bußsakramente auch andere Mittel zur Verfügung stehen, um von dieser Sünde befreit zu werden. Notwendig ist dazu nur die Tugend der Buße, und zwar genügt nicht der bloße Habitus derselben, es ist vielmehr, wenn auch nicht ein aktuelles, so doch ein virtuelles Mißfallen an der läßlichen Sünde erfordert, wie ein solches z. B. dann vorhanden wäre, wenn jemand zwar nicht an eine bestimmte Sünde denkt, aber doch von solcher Gottesliebe erfüllt ist, daß er alles verabscheut, was derselben Eintrag thut. Indes der wesentliche Unterschied zwischen der Nachlassung der schweren Sünde und jener der läßlichen und zugleich der Grund, warum letztere auch ohne das Sakrament der Buße geschehen kann, liegt darin, daß die läßliche Sünde die Gnade und Liebe nicht aus der Seele vertreibt, ja nicht einmal mindert, und daß es deshalb zur Nachlassung derselben keiner Gnadeneingießung bedarf. Die läßliche Sünde wirkt nachteilig ein nicht auf den Habitus der Liebe, sondern auf den Akt derselben, insofern der Mensch nicht mit Verletzung, wohl aber mit Außerachtlassung der Gottesliebe allzusehr dem Geschöpfe sich hingiebt. Wie nun alles andere, so wird auch die läßliche Sünde durch ihren Gegensatz aufgehoben, mithin durch einen aus Gnade und Liebe hervorgehenden Akt, nicht durch einen

[1] S. th. III, q. 87. Vgl. Sent. IV, d. 16, q. 2.

Habitus[1]. Weil nun aber das Bußsakrament Ursache der Gnade ist, und weil bei Erwachsenen mit der Eingießung der Gnade immer auch eine Bewegung des freien Willens zu Gott hin und von der Sünde weg verbunden ist, so werden faktisch auf Grund dieser Willensbewegung durch das Bußsakrament jedesmal auch die läßlichen Sünden nachgelassen. Ja, wenn der Pönitent nicht bloß mit läßlichen, sondern auch mit schweren Sünden behaftet und infolgedessen nicht im Stande der Gnade ist, dann kann ohne das Bußsakrament (in re vel voto) und den durch dasselbe wiedererlangten Habitus der Gnade eine Befreiung von der läßlichen Sünde nicht stattfinden, weil eben dann ein aus dem Gnadenhabitus entspringender Akt unmöglich ist[2]. Der Habitus der Gnade bildet die unentbehrliche Vorbedingung für die Nachlassung der läßlichen Sünde, er bildet indes, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, nicht die Formalursache dafür, wie bei der Todsünde. Aber, möchte man einwenden, die läßliche Sünde verursacht doch auch eine Makel, wie die schwere; wodurch wird denn diese beseitigt? Die Makel der läßlichen Sünde ist anderer Art als die der Todsünde; sie besteht nicht im Mangel des Schmuckes der heiligmachenden Gnade, sondern in der ungeordneten Neigung zum Geschöpf und wird daher mit dieser Neigung aufgehoben durch einen aus der Gnade hervorgehenden Akt[3].

Somit ergiebt sich als Resultat: Hat ein Pönitent nur läßliche Sünden, dann kann er die Nachlassung derselben durch verschiedene Bußakte und Sakramentalien[4] erlangen; er erlangt sie aber auch durch das Sakrament der Buße, weil die durch dasselbe bewirkte Gnadeneingießung stets mit einem Akt der Liebe und Reue verbunden ist; hat aber der Pönitent

[1] Vgl. auch *De Augustinis*, De re sacram. l. III. p. I. art. IX, n. 4. *Palmieri*, Tract. de poenit. p. II. c. III. comm. in q. LXXXVII. n. VIII.

[2] S. th. III, q. 87, a. 4. De malo q. 7, a. 10.

[3] S. th. III, q. 87, a. 2 ad 3. [4] Ibid. a. 3.

außer den läßlichen auch schwere Sünden auf sich, so werden durch den Empfang des Bußsakramentes die einen wie die andern, vor und ohne Empfang des Bußsakramentes (in re vel saltem in voto) aber auch die läßlichen Sünden nicht nachgelassen, weil die Nachlassung derselben den Gnadenstand voraussetzt. In jedem Falle kann nach der Tilgung des Reates der Schuld auch für die läßliche Sünde noch ein Reat zeitlicher Strafe bestehen bleiben, um so größer, je weniger vollkommen der Akt war, durch den die Schuld der läßlichen Sünde aufgehoben wurde[1].

Ist nun die vom Bußsakramente bewirkte Sündenvergebung auch eine definitive, absolute? Kehren die vergebenen Sünden nicht mehr zurück? Dies die nächste Frage, die sich der englische Lehrer stellt[2]. Und da scheinen nun thatsächlich mehrere Stellen der Heiligen Schrift dafür zu sprechen, daß die Schuld der nachgelassenen Sünden wieder auflebe durch den Rückfall in eine schwere Sünde[3]. So scheint es vor allem ganz klar ausgesprochen vom Heiland selbst in der Parabel vom unbarmherzigen Knecht, der seinem Mitknecht die Schuld nicht schenkt und wegen dieser Verletzung der brüderlichen Liebe seinem Herrn die schon erlassene Schuld bis auf den letzten Heller zahlen muß. Daraus schließt der hl. Augustin, daß zunächst der Mangel brüderlicher Liebe die vergebenen Sünden zurückkehren macht; dieser Schluß scheint aber ebenso von jeder andern Todsünde zu gelten, insofern eben jede die brüderliche Liebe vertreibt.

Der hl. Beda scheint das Gleiche zu folgern aus den

---

[1] S. th. III, q. 87. a. 3 ad 3. Wer schon im Stande der Gnade ist und beichtet, dem wird durch die priesterliche Absolution die Gnade vermehrt und ein Teil der noch auf ihm lastenden zeitlichen Sündenstrafe nachgelassen (Suppl. q. 19, a. 2). Wiederholte Beichte könnte in diesem Falle von aller zeitlichen Sündenstrafe befreien (Suppl. l. c. ad 4).

[2] S. th. III, q. 88. Sent. IV, d. 22, q. 1.

[3] S. th. III, q. 88, a. 1. Sent. IV, d. 22, a. 1.

Worten des unreinen Geistes[1]: „Ich will zurückkehren in mein Haus, von dem ich ausgefahren bin“; denn er bemerkt dazu: „Zu fürchten ist diese Stelle, nicht zu erklären, damit nicht die Schuld, die wir schon getilgt glaubten, uns Sorglose erdrücke.“ Dies ist aber offenbar nur möglich, wenn die Schuld wieder auflebt.

Das nämliche wird nahegelegt durch die Versicherung Gottes, daß er aller Gerechtigkeit des Gerechten nicht mehr gedenken wolle, wenn derselbe Böses thut[2]. Ein Teil dieser Gerechtigkeit ist auch die Buße, welche die Sündenvergebung zur Folge hatte; also wird auch sie nicht mehr angerechnet. Damit stimmt ganz gut überein die Lehre des hl. Paulus[3], daß die Sünden durch die Gnade zugedeckt werden. Geht also die Gnade durch eine neue Todsünde verloren, so werden damit auch die alten Sünden wieder aufgedeckt. — Indes alle diese Gründe für eine Rückkehr der vergebenen Sünden werden erschüttert durch das eine Wort des Völkerapostels[4]: „Gottes Gaben und Berufung gereuen ihn nicht“; folglich wird die Sündennachlassung, als Gabe Gottes, nie mehr zurückgenommen. Daß von einer Rückkehr der vergebenen Sünden durch Begehen einer neuen schlechterdings keine Rede sein kann, wenn man an der Sünde bloß das Moment der Hinkehr zum Geschöpfe in Betracht zieht, ist von vornherein nicht fraglich; denn sonst müßte ja beispielsweise durch eine Sünde der Verschwendung ein früherer Habitus des Geizes wiederhergestellt werden, also Gegensatz durch Gegensatz, was hier offenbar unmöglich ist. Etwas anders allerdings verhält sich die Sache, wenn das Moment der Abkehr von Gott ins Auge gefaßt wird; da läßt sich allerdings insofern sagen, durch eine neue Todsünde kehrten auch die schon nachgelassenen zurück, als eben alle schweren Sünden in der Ab-

[1] Luk. 11, 24. [2] Ez. 18, 24.
[3] Röm. 4, 7 (Ps. 31, 1). [4] Röm. 11, 29.

kehr von Gott übereintommen, deshalb auch alle den Verlust der Gnade, den Reat der Schuld und ewigen Strafe nach sich ziehen. Hier und in diesem Sinne gilt das Wort des heiligen Apostels Jakobus[1]: „Wer ein Gebot übertritt, der verschuldet sich an allen"; in diesem Sinne ist die Folgerung zu verstehen, die der hl. Augustin aus der Parabel vom unbarmherzigen Knechte zieht; in diesem Sinne fürchtet Beda eine Erdrückung durch die Sündenschuld, nicht die schon getilgte, sondern die durch eine neue Sünde verursachte; in diesem Sinne ist auch das Wort des Herrn zu fassen, daß er der Gerechtigkeit des Gerechten nicht mehr gedenken wolle, wenn derselbe sündige. Gott will ihrer insofern nicht mehr gedenken, als alle Tugendakte durch eine schwere Sünde und den damit verbundenen Verlust der Gnade ihre Verdienstlichkeit fürs ewige Leben verlieren.

Eine andere Frage aber ist, ob durch eine neue schwere Sünde nicht bloß überhaupt ein Reat der Schuld und ewigen Strafe, sondern ob *eben derselbe* herbeigeführt werde, den die früheren, schon vergebenen Sünden nach sich zogen. Über diese Frage bildeten sich zwei Meinungen, die der hl. Thomas entschieden zurückweist. Nach der einen derselben würde thatsächlich der frühere Reat einfach zurückkehren; nach der andern würde Gott jenem Pönitenten, dessen Rückfall er vorausweiß, die Sünden überhaupt nicht absolut, sondern nur für eine bestimmte Zeit, bis er nämlich wieder sündigt, nachlassen. Die erste Meinung ist unhaltbar, weil ein Werk Gottes, wie die Sündenvergebung es ist, durch das Werk eines Menschen nicht irritiert werden kann; die zweite Meinung ist hinfällig, weil Sakramente und Gnade, sollen sie absolute Ursachen der Sündentilgung sein, dann auch absolut, unabhängig von einer conditio de futuro, ihre Wirkung hervorbringen müssen. Die Gnade deckt die Sünden nicht bloß zu, sie hebt vielmehr Reat

[1] Jak. 2, 10.

der Schuld und ewigen Strafe schlechthin auf, und was sie einmal gethan, das bleibt für immer[1]. Deshalb kann von einer einfachen Rückkehr des Reates früherer Sünden keine Rede sein; man kann höchstens sagen, eine nach erlangter Verzeihung begangene Sünde enthalte virtualiter den Reat der früheren, weil sie eine Verachtung der Güte Gottes ist, die zur Buße mahnt, und weil sie deswegen schwerer erscheint, als wenn sie vor der Verzeihung begangen worden wäre. In diesem und nur in diesem Sinne kehrt mit einer neuen Sünde auf Grund der in ihr enthaltenen Undankbarkeit auch der Reat der nachgelassenen Sünden zurück. Ganz besonders gilt dies für jene Sünden, die eine Undankbarkeit gerade gegen die Form der in der Sündenvergebung empfangenen Wohlthat involvieren: der Haß des Mitmenschen als direkter Widerspruch zur verzeihenden Liebe Gottes, die Apostasie vom Glauben und der Schmerz über seine Reue als direkter Widerspruch zu den im Momente der Rechtfertigung erweckten Akten, die Verachtung der Beicht als direkter Widerspruch zu dem Vorsatz, sich der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterwerfen[2].

Die Größe des Reates, der auf solche virtuelle Weise wiederkehrt, richtet sich nach der Schwere der neuen Sünde. Diese kann ebenso schwer sein wie alle vorausgehenden zusammen, sie kann aber ebensogut sowohl an sich als auch auf Grund der Undankbarkeit, die sie in sich schließt, weniger schwer sein. Denn die Größe der Undankbarkeit läßt eine Verschiedenheit zu auch dort, wo Menge und Schwere der vergebenen Sünden gleich ist. Sie hängt nicht bloß ab von der Größe der in der Sündenvergebung empfangenen Wohlthat, sondern auch von der Größe der nachfolgenden Verachtung derselben und von der Schwere der neuen Beleidigung des Wohlthäters. Man darf daher nicht etwa kurzweg also

[1] S. th. III, q. 88, a. 1 ad 4. [2] Ibid. a. 2.

schließen: Diesem Sünder wurden mehr und schwerere Sünden verziehen als jenem, folglich ist bei ihm die in einer neuen Sünde liegende Undankbarkeit eine größere, folglich ist auch der auf Grund dieser Undankbarkeit virtuell auflebende Reat ein größerer. Dieser Schluß ist nur richtig unter sonst gleichen Umständen, d. h. bei gleich großer Verachtung der Wohlthat und gleich schwerer Beleidigung des Wohlthäters[1]. Noch stellt sich der hl. Thomas hier die Frage, ob die Undankbarkeit, die in einer neuen Sünde liegt und die den Reat der vergebenen Sünden auf besagte Weise zurückkehren macht, eine spezielle Sünde sei. Die Antwort lautet im allgemeinen verneinend; an sich ist diese Undankbarkeit keine spezielle Sünde, sondern ein Umstand, der jeder nach erlangter Verzeihung begangenen neuen Todsünde anhaftet. Eine spezielle Sünde ist sie nur dann, wenn jemand sündigt gerade in der Absicht, dadurch Gott und die von ihm empfangene Wohlthat zu verachten. Ist aber diese Verachtung nicht direkt beabsichtigt, läßt sich z. B. jemand von einer Sünde deshalb nicht zurückhalten, weil sie eine Verachtung Gottes in sich schließt, so ist diese Undankbarkeit keine spezielle Sünde[2].

Das Bußsakrament bezweckt, wie bereits hervorgehoben wurde, zunächst und direkt nicht die Verleihung positiver Güter (collatio boni), sondern die Entfernung der durch die Sünde verursachten Übel (remotio mali); diese haben die bisher besprochenen Wirkungen desselben auch thatsächlich zum Gegenstande. Eine Ausnahme macht den bisherigen Erörterungen zufolge die heiligmachende Gnade, die das Bußsakrament um seines eigentlichsten Zweckes, der Sündennachlassung, willen bewirken muß. Gerade dadurch aber wird dasselbe zugleich auch, zwar nicht causa per se, wohl aber causa per accidens für weitere Wirkungen, die im Gefolge jener Gnade sind und gleich ihr als positive Güter sich dar-

[1] S. th. III, q. 88, a. 3. [2] Ibid. a. 4.

stellen. Es sind dies die Wiederherstellung des Habitus der eingegossenen Tugenden und das Wiederaufleben der ertöteten verdienstlichen Werke. Die erste dieser Wirkungen ist unzertrennlich mit der Eingießung der Gnade verbunden; denn die eingegossenen Tugenden fließen ja aus der Gnade wie die Kräfte der Seele aus deren Wesenheit. Wenn trotz dieser Wiederherstellung des Tugendhabitus die Tugendübung oft noch Schwierigkeiten bereitet, so liegt die Schuld nur an jenen ungeordneten Neigungen, welche als Überbleibsel von früheren Sünden noch vorhanden sind; es geht dem Pönitenten hier ähnlich wie einem Künstler, dem die Ausübung seiner Kunst schwer wird, nicht wegen Mangels an Kunstfertigkeit, sondern wegen körperlicher Indisposition[1].

Ist nun aber auch der durch die Buße wiederhergestellte Tugendhabitus ebenso vollkommen wie der vor der Sünde vorhandene? Ist die durch die Buße wiedererlangte Gnade selbst der durch die Sünde verloren gegangenen gleich?[2] Einige Schrift- und Väterstellen scheinen dies nahezulegen. So sagt z. B. der heilige Apostel Paulus[3]: „Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Guten", und der hl. Augustin bemerkt dazu, es sei dies so wahr, daß Gott jenen, die auf Irrwege geraten und sündigen, sogar diese ihre Sünde zum Guten gereichen lasse. Dies scheint aber doch nur dann der Fall zu sein, wenn sie durch die Buße die gleiche Gnade und Tugend wiedergewinnen, die sie durch die Sünde verloren. Nur dann scheint auch das Wort des hl. Ambrosius wirklich und ganz wahr zu sein, daß es um die Buße etwas überaus Gutes sei, weil sie alle Verluste wieder ersetzt. Ja aus dem bekannten Worte des Völkerapostels[4]: „Wo die Sünde überschwenglich war, wurde die Gnade noch überschwenglicher", ließe sich sogar schließen, daß das Maß der Gnade nach der Buße größer sei als vor der Sünde. In-

[1] S. th. III, q. 89, a. 1. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 2.
[2] S. th. III, q. 89, a. 2. [3] Röm. 8, 28. [4] Röm. 5, 20.

des können diese Anhaltspunkte für die Lösung der Frage doch nicht entscheidend sein; denn fürs erste gereicht die Sünde nicht allen Gottliebenden zum Guten, sondern nur den Prädestinierten, und auch diesen nur insofern, als sie ihr Fall demutiger und vorsichtiger macht und so Anlaß wird nicht notwendig zur Mehrung der Gnade und Tugenden, wohl aber zu eifrigerem Bestreben, sie dauernd zu erhalten. Was sodann der Apostel von der Überschwenglichkeit der Gnade gegenüber der Sünde sagt, das bezieht sich zunächst nur auf die Gnade Christi, die an Reichtum alle Sünden der Menschen übertrifft und deshalb alle zu tilgen vermag; es wäre aber falsch, diese Überschwenglichkeit auf die durch die Buße wiederzuerlangende habituelle Gnade zu beziehen und in diesem Sinne zu sagen, jeder erhalte um so mehr Gnade, je mehr er gesündigt hat; nein, nicht nach dem Maße, sondern nur nach ihrem Charakter als ganz freies, unverdientes Geschenk ist die Gnade um so größer, je größer der zu begnadigende Sünder ist. Das Maß der Gnade aber, wie überhaupt aller Formen, die ein Mehr und Minder zulassen, richtet sich nach der Disposition des Subjektes. Und da nun, früheren Darlegungen zufolge, die letzte Disposition für die Gnade jene Bewegung des freien Willens, jene Akte des Glaubens und der Reue bilden, die gleichzeitig sind mit der Eingießung der Gnade, so hängt von ihrer größeren oder geringeren Vollkommenheit auch das Maß der Gnade und Tugenden ab, das mithin größer, ebenso groß und auch kleiner sein kann als das durch die Sünde verloren gegangene. So hatte z. B. Maria Magdalena große Sünden, aber eine noch größere Reue und erhielt daher einen reicheren Habitus der Gnade und Tugenden, als sie vor ihrem Falle besaß. Je größer die Reue und Liebe, desto reicher die Gnade.

Der hl. Thomas fügt hier die Frage an, ob die Buße die verlorene Würde des Menschen wiederher-

stelle[1]. Worin besteht diese Würde? In Bezug auf Gott besteht sie vor allem darin, daß der Mensch auf Grund des Besitzes der heiligmachenden Gnade unter die Kinder Gottes gerechnet wird; weiterhin besteht sie noch im Besitze der Unschuld oder in dem Ruhme, Gottes Gebote nie übertreten zu haben. Die Buße nun bringt mit der Gnade auch die Würde der Kindschaft Gottes wieder, sie bringt aber nicht wieder die verlorene Unschuld; doch setzt sie zuweilen an deren Stelle etwas Größeres, insofern nach einem Worte des hl. Gregor „diejenigen, welche von Gott sich entfernten, den vorausgehenden Schaden durch nachfolgenden Gewinn auszugleichen suchen". Was aber die kirchliche Würde betrifft, die jemand besitzt, so richtet sich deren Verlust durch die Sünde und deren Wiedergewinnung durch die Buße nach den Bestimmungen der Canones.

Nicht ohne Schwierigkeit ist die Frage nach dem Wiederaufleben der Verdienstlichkeit der opera mortificata; sie wird auch nicht von allen gleich gelöst. Der hl. Thomas stellt vor allem fest, worin denn das „Ertöten" der verdienstlichen Werke bestehe[2]. Gemäß einer Analogie redet man dann von einem „Ertöten" einer Sache, wenn sie, gleich einem getöteten Lebewesen, ihre Wirksamkeit verliert, ihre Wirkung nicht mehr hervorbringen kann. Dies ist bei den verdienstlichen Werken dann der Fall, wenn sie nicht mehr zum ewigen Leben führen können, weil eine schwere Sünde die Voraussetzung dafür, die Gnade, genommen hat; deshalb und in dieser Weise werden diese Werke durch eine Todsünde ertötet. Einige Theologen glaubten nun[3], daß die so ertöteten Werke nicht wieder aufleben, d. h. nicht wieder die Kraft erhalten, zur ewigen Glorie zu führen; denn, so begründeten sie ihre Meinung, jene verdienstlichen Akte sind vorüber, haben zu sein aufgehört, können also nicht wieder aufleben. Sie

[1] S. th. III, q. 89, a. 3.
[2] Ibid. a. 4. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 3, q. 2.
[3] Vgl. S. th. III, q. 89, a. 5.

übersahen dabei, daß die guten Werke, wenn auch dem Akte nach vorüber, dennoch in der göttlichen Acceptation bleiben und in dieser an sich auch noch bleiben nach ihrer Ertötung durch die Sünde; denn auch da noch wird sie Gott so annehmen, wie sie geschehen sind, und werden die Heiligen sich über dieselben freuen. Nur vermögen sie denjenigen, der sie vollbracht hat, nicht mehr zum ewigen Leben zu führen: daran hindert sie die Sünde, die des ewigen Lebens unwürdig macht. Sobald dieses Hindernis entfernt ist, erhalten sie daher ihre Kraft, ihre Verdienstlichkeit zurück. Damit ist nun von selber klar, daß und wie diese ertöteten Werke durch das Bußsakrament wieder aufleben. Dasselbe tilgt die Sünde und wird dadurch zum removens prohibens hinsichtlich der ertöteten Werke[1]. Diese Erklärung legt schon nahe, daß diese Werke nach dem Wiederaufleben gerade so verdienstlich sind und daher gerade so belohnt werden, wie es ohne Sünde der Fall gewesen wäre. Es wurde dies allerdings bestritten; die verschiedenen Meinungen, die über diese Frage bestehen[2], berufen sich wohl alle auch auf die Autorität des englischen Lehrers, darunter insbesondere diejenige anscheinend nicht ohne Grund, nach welcher der Lohn für diese wiederauflebenden Werke nur ein accidenteller ist, nämlich eine Freude über sie im Himmel, nicht aber eine Vermehrung der Glorie. Der hl. Thomas macht sich einmal[3] gegen das Wiederaufleben der opera mortificata folgenden Einwurf: Das Maß der Glorie für die im Stande der Gnade verrichteten guten Werke richtet sich nach dem Maße der Gnade oder Liebe des Verdienenden; dieses aber ist zuweilen vor der Sünde ein größeres als beim Aufstehen von der Sünde; in diesem Falle also entspricht die Glorie, die der Pönitent erlangt, nicht dem Verdienste der früheren Werke, mithin scheint

[1] Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 3, q. 2. S. th. III, q. 89, a. 5.

[2] Vgl. *Palmieri*, Tract. de poenit. thes. 19, n. 1. *De Augustinis*, De re sacram. lib. III, p. I, a. X.

[3] S. th. III, q. 89, a. 5, 3 m.

ein Aufleben dieser nicht stattzufinden. Er antwortet darauf: „Dem Wesen nach richtet sich der Lohn nach dem Maße der Gnade, in dem der Einzelne angetroffen wird; er ist also kleiner, wenn das Gnadenmaß bei der Sündenvergebung geringer ist als vor der Sünde. Doch wird der Pönitent dann eine größere Freude empfinden über die Werke, die er vor der Sünde, in höherem Gnadenstande, als über die, welche er nach der Buße, in geringerem Gnadenstande, verrichtete — und das gehört zum accidentellen Lohn." So günstig nun auch diese Stelle der oben angeführten Ansicht sein mag, sie ändert eben doch nichts an der Thatsache, daß der hl. Thomas ein wahres Wiederaufleben der ertöteten Werke lehrt und dieses Wiederaufleben erklärt als „die Wiedererlangung der Kraft, zum ewigen Leben den zu führen, der sie verrichtet hat" [1], oder „ihre Wirkung" (effectum suum) wieder hervorzubringen [2].

Wie steht es nun aber mit den sogen. „toten" Werken, d. h. jenen an sich guten Werken, die im Stande der schweren Sünde verrichtet wurden? Leben auch sie auf durch die Buße? Werden sie durch dieselbe verdienstlich fürs ewige Leben? [3] Diese Frage löst sich unschwer durch eine Untersuchung des Grundes, warum denn diese Werke „tot" sind. Wie das Leben des Leibes von seiner Verbindung mit der Seele, so hängt das übernatürliche Leben der Seele selbst ab von ihrer Verbindung mit Gott durch die Gnade oder Liebe. Daher geht durch die schwere Sünde mit der Gnade auch jene Verbindung der Seele mit Gott, d. h. ihr übernatürliches Leben verloren. Verrichtet nun der Mensch bis zur Wiedererlangung der Gnade Werke, die ex genere suo gut sind, so fehlt denselben ein übernatürliches Lebens-

[1] S. th. III, q. 89, a. 5 c. In Hebr. c. 6, lect. III. Vgl. *Palmieri* l. c. n. VII.

[2] Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 3, sol. 3.

[3] S. th. III, q. 89, a. 6. Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 3, q. 1.

prinzip, und deshalb sind sie tot, d. h. nicht verdienstlich fürs ewige Leben. Dieser Grund ihres Totseins, der Mangel eines Lebensprinzips, kann nun offenbar nicht, auch durch die Buße nicht, behoben werden. Jene Akte sind vorüber, und niemand kann ihnen nachträglich den Mangel des Lebensprinzips ersetzen; auch das Bußsakrament kann daher nicht bewirken, daß die toten Werke lebendig werden. Es gilt hier das Wort des Apostels[1]: „Wenn ich alle meine Güter zur Speisung der Armen austeilte und wenn ich meinen Leib zum Brennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts."

Mit der Lösung der Frage nach dem Wiederaufleben der toten Werke beschließt der englische Lehrer seine Darlegungen über die Wirkungen des Bußsakramentes. Soweit es sich um die ex opere operato hervorgebrachten und daher eigentlich sakramentalen Wirkungen handelt, sind dieselben auch thatsächlich durch die bisherigen Ausführungen erschöpft. Andere Wirkungen, die auch oft im Gefolge des Bußsakramentes sind, z. B. himmlischer Trost, dankbare Freude, „Friede und Heiterkeit des Gewissens"[2], eifriges Mitwirken mit der Gnade u. a., werden ja nicht ex opere operato hervorgebracht und sind daher nicht unbedingt notwendig mit jedem Empfang des Bußsakramentes verbunden. Ein Rückblick auf die eigentlich sakramentalen, d. h. ex opere operato hervorgebrachten Wirkungen zeigt sofort, daß dieselben alle wurzeln und principaliter gegeben sind in der Gnade. Der hl. Thomas selbst sagt daher in aller Kürze: „Die Wirkung des Bußsakramentes ist die sündentilgende Gnade." Aus der Gnade fließen alle andern Faktoren, die notwendig sind zur vollen „Rechtfertigung des Sünders", in welcher der eigentlichste Zweck und die Gesamtwirkung des Sakramentes der Buße gelegen ist. Der springende Punkt für die Lehre

[1] 1 Kor. 13, 3. [2] Trid. Sess. 15, cap. 3.

von den Wirkungen des Bußsakramentes ist deshalb offenbar der Nachweis, daß dasselbe ex opere operato die „sündentilgende Gnade" bewirkt; alle andern Wirkungen folgen aus dieser einen von selbst. Hier, wo es sich um die Feststellung der Lehre des hl. Thomas handelte, war der genannte Nachweis um so mehr von grundlegender Bedeutung, als ja gerade die schuldtilgende Gnade es ist, welche, wie manche andere Scholastiker, so auch der englische Lehrer dem Sakramente (opus operatum) der Buße öfters abgesprochen zu haben scheint und nach manchen Autoren auch thatsächlich abgesprochen hat. Es hat sich gezeigt, daß dem nicht so ist, daß der hl. Thomas vielmehr ohne Zweifel und in allen seinen Werken auch die sündentilgende Gnade als eine ex opere operato hervorgebrachte Wirkung des Bußsakramentes hinstellte und diesem damit „extensiv", in seinen reiferen Werken aber auch „intensiv, die erhabenste und weitreichendste Wirksamkeit zuerkannte". In allen wesentlichen Punkten ist die Lehre des hl. Thomas über die Wirkungen des Bußsakramentes genau dieselbe, wie sie durch die tridentinische Lehre von der Rechtfertigung und vom Bußsakramente gefordert erscheint. Ansichten, die für die protestantische Rechtfertigungslehre sprächen, lagen ihm sehr ferne.

236.4
B852

6168

BUCHBERGER, MICHAEL
AUTHOR

Die Wirtungen des Buszsakramentes
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
[illegible]	[illegible]	

JAN 1

STORAGE - CBPL

6168